

Norberto Bobbio, um dos mais respeitados cientistas políticos da atualidade, e Michelangelo Bovero, interlocutor que o acompanhou em seus principais estudos, apresentam, de uma forma clara e sintética, os resultados de um longo e primoroso estudo sobre os principais pensadores políticos da modernidade.

O roteiro desses estudos, reconstituído através de cursos e publicações dos autores nas últimas duas décadas, percorre o pensamento de Hobbes, Espinosa, Locke, Rousseau, Kant, Hegel e Marx. Sem exagero algum, **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna** se estabelece como uma referência indispensável para todos os que pensam a política.

Áreas de interesse: Filosofia, Política

ISBN 85-11-12036-X



brasiliense

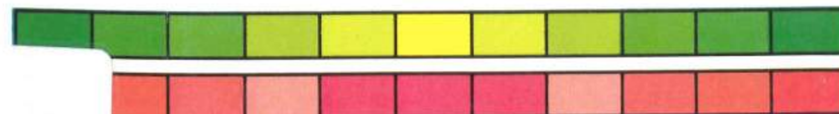
N. BOBBIO/M. BOVERO

Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna

NORBERTO BOBBIO

MICHELANGELO BOVERO

Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna



editora brasiliense

SOCIEDADE E ESTADO NA FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA

NORBERTO BOBBIO
MICHELANGELO BOVERO

SOCIEDADE E ESTADO NA FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA

tradução:
Carlos Nelson Coutinho

editora brasiliense

Título original: Società e Stato nella Filosofia Política Moderna

ISBN: 85-11-12036-X
Primeira edição, 1986
4ª edição, 1994
1ª reimpressão, 1996

Indicação editorial: Fernando Limongi
Revisão: Olga Lombard e Maria S. C. Corrêa
Capa: João Baptista da Costa Aguiar

EDITORA BRASILIENSE S.A.
R. Barão de Itapetininga, 93 - 11º a.
01042-908 — São Paulo — SP
Fone (011) 258-7344 — Fax 258-7923
Filiada à ABDR

Índice

Premissa

Destes dois ensaios, o segundo, de Michelangelo Bovero, "O modelo hegelo-marxiano", pode ser considerado sob vários aspectos como a continuação do primeiro, escrito por mim, "O modelo jusnaturalista". As razões pelas quais acreditamos oportuno publicá-los em conjunto são sobretudo duas.

A primeira diz respeito ao método com o qual a filosofia política dos jusnaturalistas e a filosofia política de Marx com relação à de Hegel foram examinadas e reconstruídas. Trata-se do método de análise conceitual, para cuja definição não encontro nada melhor que repetir o que escrevi há dez anos no prefácio ao volume Da Hobbes a Marx, *que compreende ensaios tanto sobre alguns jusnaturalistas, como Hobbes, Pufendorf, Locke e Kant, quanto sobre Hegel e Marx: "No estudo dos autores do passado, jamais fui particularmente atraído pela miragem do chamado enquadramento histórico, que eleva as fontes a precedentes, as ocasiões a condições, detém-se por vezes nos detalhes até perder de vista o todo: dediquei-me, ao contrário, com particular interesse, ao delineamento de temas fundamentais, ao esclarecimento dos conceitos, à análise dos argumentos, à reconstrução do sistema".*[1]

(1) Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia, *Nápoles, Morano, 1965, p. 7.*

Não é descabido acrescentar que, se esse modo de aproximação aos autores clássicos se diferencia do método histórico outrora dominante na tradição cultural italiana, distingue-se ao mesmo tempo, e com maior razão, daquela espécie do gênero "historicismo" que é a interpretação ideológica, hoje em voga. Depois de julgar autores complexos e diversos em sua complexidade temática e conceitual sobretudo segundo a perspectiva das aspirações e interesses de classe que uma determinada teoria reflete e ao mesmo tempo defende, essa interpretação não parece ter levado a resultados muito significativos além do que consiste em definir os autores até agora estudados, de Hobbes a Max Weber e a Kelsen, passando por Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Bentham, Mill, Spencer, etc., como ideólogos da burguesia, como autores que, apesar das teses contrapostas que freqüentemente uns sustentam contra os outros, são sempre declarados — com uma horrível expressão — como "funcionais" a um único interesse de classe.

Precisamente enquanto espécie do gênero, não é de surpreender que esse modo de tratar a filosofia política tenha tido tanto sucesso em nosso país, onde o historicismo teve sua pátria de adoção e, segundo alguns, de origem. Falo de "espécie do gênero" porque a interpretação ideológica parte do mesmo pressuposto da análise histórica, ou seja, da idéia de que — para compreender uma teoria política, social, econômica — é preciso antes de mais nada situá-la em seu tempo e relacioná-la com as condições objetivas de onde surgiu. A diferença está no fato de que a análise histórica levava principalmente em conta os eventos políticos, a formação do Estado moderno, a grandeza e a decadência da monarquia absoluta, as duas grandes revoluções, o nascimento dos Estados constitucionais e representativos, o advento da democracia, etc., enquanto a interpretação ideológica toma em consideração sobretudo as relações econômicas, a forma de produção, a estrutura de classe de uma determinada sociedade. Essa diferença pode também explicar por que a primeira deu resultados mais variados que a segunda, ou por que a segunda deu resultados tão monótonos. Com efeito, segundo a filosofia da história em que se inspiram os fautores da interpretação ideológica, que dela extraem freqüentemente conclusões muito rígidas, a base econômica de uma sociedade é mais constante que suas formas políticas.

Decerto, a reconstrução conceitual não exclui nem a análise histórica nem a interpretação ideológica: no universo do saber, há lugar para as mais diversas perspectivas, as quais, aliás, deveriam completar-se reciprocamente tendo em vista um conhecimento mais completo ou menos parcial do objeto. Por um lado, ela não exclui as duas diversas perspectivas e, por outro, pode servir — pelo menos é essa minha opinião — para tornar mais problemática a primeira e menos genérica a segunda.

A segunda razão da publicação simultânea dos dois ensaios não é de método, mas de substância. Também dessa razão pode-se encontrar uma antecipação no prefácio já citado, quando afirmo que jusnaturalismo e historicismo dialético (entendia com essa expressão as filosofias de Hegel e de Marx) podem ser interpretados, não só como filosofias políticas, mas também como filosofias da história, que têm em comum a contraposição entre uma fase pré-estatal e a fase do Estado, e que concebem esses dois estágios ou momentos como categorias fundamentais para compreender a história da civilização. "Enquanto filosofias da história — escrevia —, ainda que uma inconsciente e outra inteiramente explicitada, não são tão distantes uma da outra quanto a insistência unilateral no aspecto ideológico e no resultado político sempre induziu a supor".[2]

De resto, somente alguns anos mais tarde busquei fixar os elementos essenciais do sistema conceitual no qual os jusnaturalistas tinham colocado a matéria de suas reflexões sobre a origem e a justificação do Estado, contrapondo-os aos elementos do sistema conceitual clássico, que — partindo de Aristóteles — chegara até o limiar da era moderna. Chamei o primeiro de "modelo jusnaturalista"; o segundo, de "modelo aristotélico".[3] *Em 1973, meu primeiro ano de docência de Fi-*

(2) Ibid., *p. 7.*

(3) *"Il modello giusnaturalistico", in* Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, *1973, pp. 603-22; e também in* La formazione storica del diritto moderno in Europa (*Atas do terceiro congresso internacional da Sociedade Italiana de História do Direito*), *Florença, Olschki, 1977, pp. 73-93.*

losofia da Política na Faculdade de Ciências Políticas de Turim, dediquei o curso ao tema do grande dualismo entre sociedade civil e Estado, e, juntamente com Bovero, publiquei um volume de apostilas intitulado Società e Stato de Hobbes a Marx, *no qual incluí, à guisa de introdução, as páginas do artigo sobre o modelo jusnaturalista, publicado no mesmo ano. Dos autores apresentados nesse curso, escrevi os capítulos sobre Hobbes, Locke e Marx; Bovero, os sobre Rousseau e Hegel. Esse curso e a contínua discussão que a ele se seguiu entre nós sobre o tema constituem o precedente mais direto dos dois ensaios publicados no presente volume.*

Meu ensaio reproduz, com exceção do primeiro parágrafo mas com o acréscimo das notas de rodapé, o capítulo sobre jusnaturalismo redigido para a Storia delle idee politiche economiche e sociali, *dirigida por Luigi Firpo para a Editora Utet, à qual agradeço a gentil concessão de republicá-lo aqui. O ensaio de Bovero, que começa onde o meu termina e constitui quase um seu contraponto, é completamente novo.*

Norberto Bobbio

PRIMEIRA PARTE

O modelo jusnaturalista

Norberto Bobbio

O caráter do jusnaturalismo

Embora a idéia do direito natural remonte à época clássica, e não tenha cessado de viver durante a Idade Média, a verdade é que quando se fala de "doutrina" ou de "escola" do direito natural, sem outra qualificação, ou, mais brevemente, com um termo mais recente e não ainda acolhido em todas as línguas européias, de "jusnaturalismo", a intenção é referir-se à revivescência, ao desenvolvimento e à difusão que a antiga e recorrente idéia do direito natural teve durante a idade moderna, no período que intercorre entre o início do século XVII e o fim do XVIII. Segundo uma tradição já consolidada na segunda metade do século XVII — mas que há algum tempo, com fundamento, tem sido posta em discussão —, a escola do direito natural teria tido uma precisa data de início com a obra de Hugo Grócio (1588-1625), *De iure belli ac pacis*, publicada em 1625, doze anos antes do *Discours de la méthode* de Descartes. Mas não tem uma data de encerramento igualmente clara, ainda que não haja dúvidas sobre os eventos que assinalaram o seu fim: a criação das grandes codificações, especialmente a napoleônica, que puseram as bases para o renascimento de uma atitude de maior reverência em face das leis estabelecidas e, por conseguinte, daquele modo de conceber o trabalho do jurista e a função da ciência jurídica que toma o nome de positivismo jurídico. Por outro lado, é bem conhecida também a corrente de pensamento que decretou sua morte: o historicismo, especialmente o historicismo jurí-

dico, que se manifesta muito em particular na Alemanha (onde, de resto, a escola do direito natural encontrara sua pátria de adoção), com a Escola histórica do direito. Ademais, se quiséssemos indicar precisamente uma data emblemática desse ponto de chegada, poderíamos escolher o ano da publicação do ensaio juvenil de Hegel, *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (Sobre os diversos modos de tratar cientificamente o direito natural), publicado em 1802. Nessa obra, o filósofo — cujo pensamento representa a dissolução definitiva do jusnaturalismo, e não só do moderno, como veremos no final — submete a uma crítica radical as filosofias do direito que o precederam, de Grócio a Kant e Fichte.

Sob a velha etiqueta de "escola do direito natural", escondem-se autores e correntes muito diversos: grandes filósofos como Hobbes, Leibniz, Locke, Kant, que se ocuparam também, mas não precipuamente, de problemas jurídicos e políticos, pertencentes a orientações diversas e por vezes opostas de pensamento, como Locke e Leibniz, como Hobbes e Kant; juristas-filósofos, como Pufendorf, Thomasius e Wolff, também divididos quanto a pontos essenciais da doutrina (Wolff, para darmos apenas um exemplo, é considerado como o antiPufendorf); professores universitários, autores de tratados escolásticos que, depois de seus discípulos, talvez ninguém mais tenha lido; e finalmente, um dos maiores escritores políticos de todos os tempos, o autor de *O Contrato Social*.

Por outro lado, enquanto para os juristas-filósofos a matéria do direito natural compreende tanto o direito privado quanto o direito público (e muito mais o primeiro que o segundo), para os outros, em especial para os três grandes, por cuja obra se mede hoje a importância do jusnaturalismo, e em função dos quais talvez valha ainda a pena falar de um "direito natural moderno" contraposto ao medieval e ao antigo — estou me referindo a Hobbes, Locke e Rousseau —, o tema de suas obras é quase exclusivamente o direito público, o problema do fundamento e da natureza do Estado. Embora a divisão entre uma e outra historiografia particular seja uma convenção, que pode também ser deixada de lado e que, de qualquer modo, é preciso evitar considerar como uma muralha intransponível, não há dúvida de que uns pertencem principalmente à história das doutrinas jurídicas, enquanto os outros pertencem àquela das doutrinas políticas.

Contudo, apesar da disparidade dos autores compreendidos sob as insígnias da mesma escola, ou, o que é sinônimo, do mesmo "ismo", e não obstante o que de artificial, e por sua vez de "escolástico", existe em proceder por escolas ou por "ismos", não se pode dizer que tenha sido um capricho falar de uma escola do direito natural. Dela se falou, é verdade, com duas perspectivas diversas: pelos próprios fundadores e seus seguidores, com a finalidade de construir uma árvore genealógica frondosa e, além do mais, com um ilustre antecessor, de quem eles pudessem tirar vantagem e argumento para se considerarem como inovadores que deixaram para trás um passado de erros e de barbárie; pelos adversários, para os quais, uma vez esgotado o impulso criador da escola, o fato de pôr todos os seus componentes, indistintamente, num único alinhamento tornava mais fácil acertar no alvo, com a finalidade de desembaraçar-se de uma vez para sempre de um erro funesto. Enquanto a primeira perspectiva permite-nos captar aquilo contra o que os criadores e os fiéis seguidores da escola se opuseram, a segunda nos permite compreender o que a eles foi contraposto por seus críticos: como se sabe, não há modo melhor para compreender as linhas essenciais de um movimento de pensamento que considerá-lo do ponto de vista das teses alheias que ele negou e do ponto de vista das próprias teses que foram negadas pelos outros.

Pois bem: tanto uma quanto outra perspectiva convergem para trazer à luz um princípio de unificação daquilo que ambas as partes convieram chamar de uma "escola". Esse princípio não reside nesse ou naquele conteúdo, mas consiste certamente num modo de se aproximar do estudo do direito e, em geral, da ética e da filosofia prática: numa palavra, no "método". Entre um e outro, a diferença está no juízo de valor: o que para os defensores constitui um título de mérito, para os detratores representa um item de acusação. O método que une autores tão diversos é o método racional, ou seja, aquele método que deve permitir a redução do direito e da moral (bem como da política), pela primeira vez na história da reflexão sobre a conduta humana, a uma ciência demonstrativa.

Em outras palavras: tanto os seguidores quanto os adversários consideram-se autorizados a falar de "escola" enquanto esta constitui uma unidade não ontológica, não metafísica nem ideológica, mas sim metodológica. A melhor prova disso, de resto, é o fato de ter prevalecido o uso (pelo menos a partir da crítica da escola histórica) de chamar o direito natural moderno de "direito racional":[1] temos aqui um indicador do fato de que aquilo que caracteriza o movimento em seu conjunto não é tanto o objeto (a natureza), mas o modo de abordá-lo (a razão), não um princípio ontológico (que pressuporia uma metafísica comum que, de fato, jamais existiu), mas um princípio metodológico.

Não que inexistam divergências entre os jusnaturalistas (podemos doravante chamá-los assim), também no que se refere ao objetivo comum. No opúsculo juvenil sobre o direito natural, Hegel se propusera examinar (e criticar) as "diversas maneiras de tratar cientificamente o direito natural", distinguindo entre os empiristas, como Hobbes, que partem de uma análise psicológica da natureza bumana, e os formalistas, como Kant e Fichte, que deduzem o direito de uma idéia transcendental do homem. Tanto é assim que penetrou na tratadística corrente no fim do século, não saberia dizer se por influência direta de Hegel, o uso de reservar o nome de "direito racional" somente para a doutrina kantiana. No início do seu monumental tratado, Wolff critica seu mais direto rival, Pufendorf, não como o havia feito Leibniz, por razões metafísicas e implicitamente de política cultural, mas unicamente por razões metodológicas: Pufendorf, diz ele, passa por um escritor que tratou cientificamente o direito natural, mas está efetivamente tão longe do verdadeiro método científico como "o céu da terra".[2] Contudo, essas divergências — e outras que se poderiam arrolar — não cancelam o intento comum, ainda que esse tenha sido realizado de modos diversos, um intento que permite considerar unitariamente os vários autores: a construção de uma ética racional, separada definitivamente da teologia e capaz por si mesma, precisamente porque fundada finalmente numa análise e numa crítica racional dos fundamentos, de garantir — bem mais do que a teologia, envolvida em contrastes de opiniões insolúveis — a universalidade dos princípios da conduta humana. Historicamente, o direito natural é uma tentativa de dar uma respsota tranqüilizadora às conseqüências corrosivas que os libertinos tinham retirado da crise do universalismo religioso. Não há autor da escola que não tome posição diante do pirronismo em moral, do que hoje chamaríamos de relativismo ético. Na ampla introdução à tradução francesa da principal obra de Pufendorf — introdução que pode ser considerada como um verdadeiro manifesto da escola —, Barbeyrac, depois de ter citado, entre outras, uma célebre passagem de Montaigne,[3] que põe em dúvida o direito natural pelo fato de não haver suposta lei da natureza que não tenha sido desautorizada por um ou mais povos, responde com uma citação de Fontenelle: "Sobre tudo o que diz respeito à conduta dos homens, a razão tem decisões muito seguras: o mal é que ela não é consultada".[4] O

(1) Um dos textos mais recentes e autorizados da historiografia jurídica, F. Wiaecker, *Privotrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Göttinger, Vandenhoe u. Ruprecht, 1967, dedica um capítulo à "época do direito racional", pp. 249-347.

(2) A passagem merece ser citada na íntegra: *Vulgo Puffendorfius ius naturae demonstrasse dicitur: enimvero qui sic sentiunt, methodi demonstrativae satis ignaros sese probant, et qui vel in mathesi, vel in operibus nostris philosophicis fuerit versatus, quantum a veritate distet iudicium abunde intelliget. Legat ea, quae de methodo philosophica, eadem omnimo cum scientifica, seu demonstrativa* (...) *commentati sumus* (...) *et inquirat, num Puffendorfius regulis eiusdem satisfecerit: nisi enim in re manifesta caecutire velit, eundem a methodo scientifica tantum abesse deprehendet, quantum distat a terra coelum* (Christian Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, que cito da edição de Frankfurt e Leipzig, de 1764, vol. I, § 2, p. 2).

(3) "De resto, são verdadeiramente curiosos quando, para dar alguma certeza às leis, afirmam que, entre elas, há algumas estáveis, perpétuas e imutáveis, que eles chamam de naturais e que são impressas no gênero humano pela condição de sua própria existência. E, dessas, há quem conte três, quem quatro, quem mais, quem menos: prova que isso é um signo tão incerto quanto o resto. Ora, eles são tão desafortunados (...) que, dessas três ou quatro leis escolhidas, não há nenhuma que não seja contraditada e desmentida, não por um só povo, mas por muitos" (Montaigne, *Essais*, que cito da trad. italiana de F. Garavini, Milão, Adelphi, 1966, vol. I, p. 770).

(4) Fontenelle, *Dialogues des morts anciens avec des modernes*, Diálogo V, *Sur les préjugés* (os interlocutores são Estratão e Rafael), que cito de *Entretiens sur les pluralités des mondes*, nova edição aumentada do *Dialogues des morts*, Paris, chez la veuve Brunet, 1762, p. 367. Essa passagem é citada por Barbeyrac no início do § 5 do seu importante *Préface du traducteur* ao *De iure naturae et gentium* de Pufendorf. Depois, ele comenta: *Il faut l'avouer, à l'honte du genre humain, cette scien-*

que era preciso, justamente, era aprender a consultá-la. A nova ciência da moral, que nascia com o propósito de aplicar ao estudo da moral as mais refinadas técnicas da razão, cujos resultados foram tão surpreendentes no estudo da natureza, devia servir para essa finalidade.

Se há um fio vermelho que mantém unidos os jusnaturalistas e permite captar uma certa unidade de inspiração em autores diferentes sob muitos aspectos, é precisamente a idéia de que é possível uma "verdadeira" ciência da moral, entendendo-se por ciências verdadeiras as que haviam começado a aplicar com sucesso o método matemático. Creio que hoje ninguém está mais disposto a conceder à obra de Grócio, com relação à fundação do jusnaturalismo moderno, o posto de honra que lhe foi atribuído por seu discípulo Pufendorf, por obra de quem nasceu e se transmitiu a lenda de um Grócio pai do direito natural.[5] Mesmo prescindindo das influências que

---

ce [alude à ciência moral ou "*science des moeurs*", como ele a chama] *qui devoit être la grande affaire des hommes, et l'objet de toutes leurs recherches, se trouve de tous temps extrêmement negligée*. Nessas poucas linhas, está contido o tema fundamental da escola do direito natural e o programa que a caracterizou por dois séculos.

(5) Já em sua primeira obra, *Elementorum iurisprudentiae universalis libri duo*, de 1660, à qual ele confiara a primeira temerária mas impostergável tentativa de expor a ciência do direito como ciência demonstrativa, Pufendorf — depois de ter declarado que, até então, a ciência do direito "não fora cultivada na medida exigida pela sua necessidade e pela sua dignidade" — expressa a sua própria dívida de reconhecimento a apenas dois autores, Grócio e Hobbes. Numa obra publicada muitos anos depois, *Eris scandica, que adversos libros de iure naturali et gentium obiecta diluuntur* (1686), escrita para esclarecer os seus críticos, Pufendorf reafirma a convicção de que o direito natural "somente nesse século começou a ser elaborado de forma apropriada", tendo sido, nos séculos passados, primeiro desconhecido pelos antigos filósofos, especialmente por Aristóteles, cujo campo de investigação restringia-se à vida e aos costumes das cidades gregas, depois mesclado, ora aos preceitos religiosos nas obras dos teólogos, ora às regras de um direito histórico transmitido numa compilação arbitrária e lacunosa, como era o direito romano, à obra dos juristas. Mais uma vez, por sobre a turba dos pedantes e litigiosos comentadores dos textos sagrados ou de leis de um povo remoto, elevam-se os dois autores aos quais se deve a primeira tentativa de fazer do direito uma ciência rigorosa: Grócio e Hobbes. De Grócio, Pufendorf diz que, antes dele, "não houve ninguém que distinguisse exatamente os direitos naturais dos direitos positivos e tentasse dispô-los num sistema unitário e completo (*in pleni systematis rotunditatem*)". Essa passagem se encontra num esboço de história do direito natural, ao qual Pufendorf dedica o primeiro capítulo do escrito *Specimen controversiarum circa ius naturae ipsi nuper motarum*, que faz parte da supracitada *Eris scandica*. O capítulo, intitulado *De origine et progressu disciplinae iuris naturalis*, foi por mim traduzido pela primeira vez em italiano num pequeno volume para uso didático, Samuele Pufendorf, *Principi di diritto naturale*,

ele sofreu, e que foram repetidamente postas em evidência com comparações dificilmente refutáveis, da neo-escolástica espanhola que o precedeu imediatamente,[6] o estilo de sua obra, especialmente quando comparado a um Hobbes, um Spinoza ou um Locke, é ainda o estilo do jurista tradicional, que abre caminho e se move através das opiniões dos juristas anteriores e não dá um passo sem se apoiar na autoridade dos clássicos. Para o pai do jusnaturalismo moderno, o fato de ter sido um dos quatro autores preferidos de Giambattista Vico — o primeiro grande adversário do racionalismo jurídico e ético — seria um estranho destino, caso o atributo lhe coubesse de pleno direito. Todavia, não se pode negar, também Grócio prestou uma homenagem, embora discreta e sem efeitos visíveis no desenvolvimento do seu trabalho de jurista, ao modo de proceder dos matemáticos, quando — nos Prolegômenos ao *De iure belli ac pacis* — afirma sua intenção de comportar-se como os matemáticos que, examinando as figuras, fazem abstração dos corpos reais (§ 60). Na realidade, se cabe a alguém o discutível título de Galileu das ciências morais (discutível, porque da aplicabilidade do método moral às ciências matemáticas se discute ainda hoje e a discussão não está de modo algum esgotada), esse alguém não é Grócio, mas sim o admirador de Galileu: Thomas Hobbes.

Convencido de que a desordem da vida social, desde a sedição ao tiranicídio, desde o surgimento das facções até a guerra civil, dependia das doutrinas errôneas, de que tinham sido autores os escritores antigos e modernos sobre questões políticas, bem como do espírito de seita alimentado por maus teólogos, e comparando a concórdia que reinava no campo

---

"Piccola Biblioteca de Filosofia e Pedagogia", Turim, Paravia, 1943 (2ª ed., 1961), pp. 1-18. Afirmei que Hobbes, e não Grócio, deve ser considerado o verdadeiro iniciador do jusnaturalismo moderno, em meu artigo "Hobbes e il giusnaturalismo", in *Rivista Critica di storia della filosofia*, 1962, pp. 471-86, agora recolhido no volume *Da Hobbes a Marx*, Nápoles, Morano, 1965, pp. 51-74.

(6) Cf. tanto a contribuição fundamental de G. Ambrosetti, *I presupposti teologici e speculativi della concezione giuridica di Grozio*, Bolonha, Zanichelli, 1955, quanto as observações críticas de A. Droetto, "L'alternativa teologica nella concezione giuridica di Grozio", in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1956, pp. 351-63, posteriormente republicadas em A. Droetto, *Studi groziani*, "Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Politiche dell'Università di Torino", Turim, Giappichelli, 1968, pp. 240-254.

das disciplinas matemáticas com o reino da discórdia sem trégua em que se agitavam as opiniões dos teólogos, dos juristas e dos escritores políticos, Hobbes afirma que os piores malefícios de que sofre a humanidade seriam eliminados "se se conhecessem com igual certeza as regras das ações humanas, tal como se conhecem aquelas das grandezas das figuras".[7] "O que chamamos de leis da natureza — precisa ele, depois de as ter enumerado — não são mais do que uma espécie de conclusão extraída pela razão sobre o que se deve fazer ou deixar de fazer".[8] E, no *Leviatã*, especifica: conclusões ou *teoremas*.[9] Se é verdade que a geometria é "a única ciência com que até agora Deus resolveu presentear o gênero humano", a única ciência "cujas conclusões tornaram-se agora indiscutíveis", ao filósofo moral cumpre imitá-la; mas, precisamente devido à falta de um método rigoroso, a ciência moral foi até então a mais maltratada. Uma renovação dos estudos sobre a conduta humana só pode ter lugar através de uma renovação do método.

No campo das ciências morais, dominara por longo tempo, incontrastadamente, a opinião de Aristóteles, segundo a qual — no conhecimento do justo e do injusto — não é possível atingir a mesma certeza a que chega o raciocínio matemático, e que é preciso nos contentarmos com um conhecimento provável: "Seria tão inconveniente — ele afirmara — exigir demonstrações de um orador quanto contentar-se com a probabilidade nos raciocínios de um matemático".[10] É conhecido o peso dessa opinião no estudo do direito. Durante séculos, a educação do jurista se dera através do ensinamento da tópica, isto é, dos lugares de onde se podem extrair argumentos pró ou contra uma opinião, através da dialética ou arte de querelar e da retórica ou arte de convencer, ou seja, através de disciplinas que restam na esfera da lógica do provável e não

(7) Essa passagem se encontra na *Epistola dedicatoria* do *De cive*, que já contém integralmente o programa da política "*geometrico more demonstrata*". Ver em Th. Hobbes, *Opere politiche*, ed. de N. Bobbio, "Classici politici", coleção dirigida por L. Firpo, Turim, Utet, 1959, p. 60.

(8) *De cive*, III, 33; trad. it. cit., p. 121.

(9) "*(...) conclusions or theorems*": cf. ed. M. Oakeshott, Oxford, Blackwell, 1951, p. 104; trad. it. de G. Micheli, Florença, La Nuova Italia, 1976, p. 154.

(10) Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1094 b.

devem ser confundidas com a lógica propriamente dita, que analisa e prescreve as regras dos raciocínios demonstrativos. Estudos recentes exploraram mais do que se fizera no passado a história da lógica jurídica e puseram em destaque a relação entre humanismo jurídico e disputa sobre o método, ligada à renovação dos estudos dialéticos (de Rodolfo Agricola a Pietrus Ramus): o florescimento de tratados de dialética legal chéga não casualmente até o limiar da *nova methodus*, instaurada pela escola do direito natural.[11] Até o momento em que o jurista é considerado, não diferentemente do teólogo, como um comentador de textos, ele tem de aprender as várias regras que devem servir à compreensão (*comprehensio*) e à eventual complementação do texto (*extensio*), bem como à solução das antinomias entre uma passagem e outra, ou, numa palavra, as regras da *interpretatio*. Para a *nova methodus*, ao contrário, a tarefa do jurista não é mais a *interpretatio*, e sim a *demonstratio*. Se a interpretação foi o método tradicional da jurisprudência, o método da nova ciência do direito será — à imitação das ciências mais evoluídas — a demonstração. O grande debate entre humanistas e "bartolistas", entre *mos gallicus* e *mos italicus*, que por mais de um século tinha contraposto os inovadores aos tradicionalistas, era uma controvérsia que dizia respeito, sempre e apenas, a diversos modos de entender a *interpretatio*: o objeto sobre o qual trabalhava o jurista. Fosse esse um seguidor do método exegético ou do método histórico, era sempre um direito escrito, um direito positivo que, embora excelente ou considerado como tal, espe-

(11) Refiro-me, em particular, aos estudos de D. Maffei, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milão, Giuffré, 1956; V. Piano Mortari, *Dialettica e giurisprudenza. Studio sui trattati di dialettica legale del sec. XVI*, Milão, Giuffré, 1955; "Considerazioni sugli scritti programmatici dei giuristi del sec. XVI", in *Studia et documenta historiae et iuris*, 1955, pp. 276-302; "La sistematica come ideale umanistico nell'opera di Francesco Connano", in *Studi in onore de Gaetano Zingali*, Milão, Giuffré, 1965, vol. III, pp. 559-71; A. Mazzacane, *Science, logica e ideologia nella giurisproduzenza tedesca del sec. XVI*, Milão, Giuffré, 1971. E, além do mais, C. Vasoli, *La dialletica e la retorica dell'umanesimo. "Inventio" e "metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Milão, Feltrinelli, 1968. — Entre os estudos estrangeiros, gostaria de recordar o de G. Kirsh, *Gestalten und Probleme aus Humanismus und Jurisprudenz. Neue Studien und Texte*, Berlim, de Gruyter, 1969, e a excelente monografia sobre um dos maiores juristas e dialéticos da época, *Claudius Cantiuncula. Ein Basler Jurist und Humanist des 16. Jahrhunderts*, Basiléia, Verlag von Helbing & Lichtenhanh, 1970.

cialmente se liberado dos estragos que nele introduzira a compilação justiniana, como afirmavam os humanistas, era nada mais e nada menos que um conjunto de textos a serem interpretados corretamente.

O passo dado pela jurisprudência culta além da mera interpretação e complementação do texto foi aquele que a orientou para a idéia do "sistema": daí nasceram, com freqüência cada vez mais rápida a começar da primeira metade do século XVI, as várias tentativas de *redigire in artem* o direito, ou seja, de propor critérios para a ordenação da imensa matéria das leis romanas, em vez de comentá-las segundo a ordem em que haviam sido transmitidas. Mas também a sistemática usava, para suas próprias construções, materiais já dados, que eram sempre aqueles fornecidos pelo direito romano, ou seja, por um direito histórico: mostrava, quando muito, a própria preferência pelas *Instituições*, isto é, por um texto mais sistemático, e não pelo *Digesto*. Seria interessante, mas não é este o local, mostrar que um processo idêntico ocorrera no campo da teologia, onde a disputa sobre os textos e o modo de interpretá-los cederia paulatinamente o terreno à teologia racional, ao racionalismo teísta, à idéia de uma religião natural, que está para a religião positiva e para a exegese dos textos, através dos quais uma religião positiva é anunciada e transmitida, do mesmo modo como o direito natural está para o direito romano e a compilação justiniana.

Só se compreende a novidade do direito natural se este for comparado com a situação do estudo do direito antes da virada, ou seja, se não for dado um mínimo de atenção, como dizíamos há pouco, a tudo isso de que ele é a negação. Propondo a redução da ciência do direito à ciência demonstrativa, os jusnaturalistas defendem, pela primeira vez com tal ímpeto na história da jurisprudência, a idéia de que a tarefa do jurista não é a de interpretar regras já dadas, que enquanto tais não podem deixar de se ressentir das condições históricas na qual foram emitidas, mas é aquela — bem mais nobre — de descobrir as regras universais da conduta, através do estudo da natureza do homem, não diversamente do que faz o cientista da natureza, que finalmente deixou de ler Aristóteles e se pôs a perscrutar o céu. Para o jusnaturalista, a fonte do direito não é o *Corpus iuris*, mas a "natureza das coisas". "A razão

— diz Pufendorf —, mesmo no estado natural, possui um critério de avaliação comum, seguro e constante, ou seja, a natureza das coisas, que se apresenta do modo mais fácil e acessível na indicação dos preceitos gerais da vida e da lei natural".[12] Em suma: o que os jusnaturalistas eliminam do seu horizonte é a *interpretatio*: mesmo que os juristas continuem a comentar as leis, o jusnaturalista não é um intérprete, mas um descobridor. Jamais foi notado como mereceria sê-lo o fato de que o problema da interpretação e de suas várias formas de *argumenta* e de *loci*, sobre as quais os juristas de todos os tempos versaram rios de tinta, é um problema que desaparece quase inteiramente nos tratados de direito natural. Com o avanço da "escola", as tópicas e as dialéticas, todas as *regulae docendi e discendi*, que dizem respeito à lógica do provável vão desaparecendo. A recente redescoberta da retórica, enquanto técnica do discurso persuasivo, contraposta à lógica técnica do discurso demonstrativo,[13] bem como o reconhecimento de que as operações intelectuais realizadas pelos juristas em sua função de intérpretes pertencem à primeira, pode servir para ilustrar o caráter específico do jusnaturalismo, com uma nitidez da qual, em geral, não há traço nas histórias da escola. Embora com certa simplificação, é lícito afirmar que o jusnaturalismo foi a primeira (e também a última) tentativa de romper o nexo entre o estudo do direito e a retórica como teoria da argumentação, abrindo tal estudo para as regras da demonstração.

(12) Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. II, § 9; trad. cit., p. 79. Cf. também L. II, cap. III, § 8: "Sem dúvida, os preceitos da reta razão são princípios verdadeiros, que concordam com a natureza das coisas, observada e examinada atentamente" (trad. cit., p. 107).

(13) Refiro-me, como o leitor já compreendeu, à obra de Ch. Perelman, tão vasta que não pode ser apresentada exaustivamente numa nota, e de resto bastante conhecida para não carecer de muitas citações. Limito-me a assinalar para os juristas a coletânea de ensaios *Diritto, morale e filosofia*, Nápoles, Guida, 1973, bem como a última coletânea, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 1977. Mas não se deve esquecer, na mesma direção, o livro de Th. Viehweg, *Topik und Jurisprudenz*, Munique, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, 1953 (trad. it., Milão, Giuffré, 1962, que, mesmo partindo de pressupostos diversos, chega a resultados análogos).

Razão e história

O primeiro a ter plena consciência da importância dessa inovação, a ponto de buscar justificá-la criticamente e fundamentá-la teoricamente, foi Pufendorf. Ele compreendeu perfeitamente ser necessário, antes de mais nada, limpar o terreno da perniciosa autoridade de Aristóteles, a quem se deve a opinião, repetida acriticamente durante séculos, de que no estudo das coisas morais só se pode alcançar um conhecimento provável. Naturalmente, para se conseguir na ciência moral a mesma certeza que se tem nas ciências naturais, é preciso ter idéias sobre qual é o objeto da primeira. A teoria que ele defende a esse respeito é tão engenhosa que teve uma influência direta sobre Locke: ao lado dos entes físicos, sobre cuja existência estão todos de acordo, existem também os entes morais, erradamente negligenciados até então pela maioria dos autores. Os entes morais são modalidades das ações humanas que são atribuídas a estas pelas regras postas por quem detém a autoridade legítima de impor leis aos homens. Enquanto os entes físicos derivam diretamente da criação, os entes morais derivam de uma imposição e pressupõem, enquanto tais, determinadas regras. O que a ciência moral deve estudar é a conformidade ou desconformidade das ações humanas às regras estabelecidas. Quanto às regras, elas podem ser conhecidas com certeza quando se abandona o terreno pouco confiável das leis positivas, que mudam de país para país, e se considera a natureza do homem, suas paixões, seus carecimentos,

as condições objetivas de sua existência, as finalidades para as quais tende. Pufendorf não chega até a aceitação da tese de Hobbes, depois acolhida por Vico, segundo a qual a certeza das coisas morais depende do fato de serem criação nossa, tal como as figuras geométricas; mas rechaça também a tese oposta, segundo a qual existem coisas boas ou más em si mesmas: bondade e maldade são noções sempre relativas às leis estabelecidas (as leis naturais são indiretamente estabelecidas por Deus) que, enquanto tais, impõem ou proíbem ou permitem fazer algo.

Mais ou menos nos mesmos anos em que Pufendorf escrevia suas obras, Spinoza trabalhava na *Ethica*, no *Tractatus theologico-politicus* e no *Tractatus politicus*. Basta recordar que, nesse último, retomando o motivo hobbesiano da política racional, ele escreve: "Ao dedicar-me à política, portanto, não me propus nada de novo e de impensado, mas apenas demonstrar, com argumentos certos e irrefutáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, aqueles princípios que concordam perfeitamente com a prática; e, para proceder nessa investigação científica com a mesma liberdade de espírito com que costumamos nos aplicar à matemática, fiz um estudo sobre as ações humanas sem rir nem chorar".[1]

Também Locke, embora muito diferente de Spinoza, a ponto de ser considerado como a antítese do autor da *Ethica*, pelo menos do ponto de vista metafísico e gnosiológico, perseguiu durante toda a vida, embora sem sucesso, o ideal de uma ética demonstrativa; e isso não escapou a Barbeyrac, o qual, para defender a mesma tese, apela para a autoridade do *Ensaio sobre o intelecto humano*, citando algumas de suas páginas.[2] Ele não tem nenhuma dúvida sobre o fato de que, se a

(1) Spinoza, *Tratactus politicus*, cap. I, § 4.

(2) Cf. o § 2 do *Préface du traducteur*, já citado, onde Barbeyrac desenvolve o tema da demonstrabilidade da ciência moral mediante o *topos* clássico segundo o qual não é verossímil que o Criador tenha dotado os homens de faculdades suficientes para descobrir e demonstrar com certeza uma quantidade de coisas especulativas, especialmente um grande número de verdades matemáticas, e não nos tenha feito capazes de conhecer e de estabelecer com a mesma evidência as máximas da moral. O argumento principal que ele aduz em favor da demonstrabilidade da ciência moral é o argumento pufendorfiano, retomado por Locke: não se trata, na ciência moral, de conhecer a essência das coisas, mas de examinar e comparar as relações entre as ações humanas e as regras estabelecidas. A esse ponto, refere-se grande parte do § 18 do

idéia de um ser supremo e a idéia do homem como ser racional fossem devidamente consideradas, a moral poderia ser colocada entre "as ciências suscetíveis de demonstração", ou seja, que, "de proposições evidentes por si mesmas, mediante conseqüências necessárias, não menos incontestáveis que as da matemática, poder-se-iam extrair as medidas do justo e do injusto, se alguém quisesse se dedicar a essa ciência com a mesma indiferença e atenção que põe na outra".[3] Para dar um exemplo (não muito convincente, na verdade), acrescenta imediatamente depois que uma proposição como "onde não há propriedade, não há injustiça" é "tão certa quanto qualquer demonstração encontrada em Euclides". Em outro local, chega mesmo a afirmar que o homem é mais apto ao conhecimento moral que ao conhecimento dos corpos físicos, e anuncia vitoriosamente: "a moral é a ciência apropriada e a grande tarefa da humanidade em geral, a qual tem enorme interesse na pesquisa de seu *summum bonum* e é também apta a tal pesquisa".[4]

Precisamente em virtude da sua autoridade de grande lógico e de grande jurista, o que Leibniz escreveu sobre o método da jurisprudência dá a plena medida do significado e da novidade da concepção matematizante na ciência do direito: "A teoria do direito inclui-se entre aquelas — escreve ele — que não dependem de experimentos, mas de definições"; e, logo após, como confirmação, aduz ser possível compreender que algo é justo mesmo quando não haja ninguém que possa fazê-lo vigorar, não diversamente do que ocorre em matemática, onde "as relações aritméticas são verdadeiras, mesmo que não haja quem numere nem existam coisas a numerar".[5] Explicando em outro local quais são as características das "ciências necessárias e demonstrativas, que não dependem dos fatos, mas unicamente da razão", inclui entre essas, além da lógica, da matemática, da geometria e da ciência do movimento, também "a ciência do direito".[6] Iniciando sua obra de *ius naturale, methodo scientifica pertractatum*, Wolff não hesita em afirmar que tudo o que forma objeto da mesma "deve ser demonstrado", já que — se é verdade que a ciência consiste no *habitus demonstrandi*, o direito natural ou se vale do *methodus demonstrativa* ou não é ciência.[7]

Não há melhor comprovação desse ideal comum a todos os jusnaturalistas, o de uma ciência demonstrativa do direito, que a recusa unânime do argumento do "consenso", ou seja, da tese — mais uma vez aristotélica — de que as leis naturais são as leis comuns a todos os povos ou, mais limitadamente, a todos os povos civilizados, e que, portanto, são inferíveis não de considerações gerais sobre a natureza humana, não da "natureza das coisas", mas, indutivamente, através de um estudo comparado das diversas legislações. Aristóteles dissera: "Justo natural é o que tem por toda parte a mesma eficácia";[8] e Cícero sentenciara: "Em qualquer coisa, o consenso de todos os povos deve ser considerado lei de natureza. O consenso de todos é a voz da natureza".[9] Mas já Grócio afirmara haver

cap. III do Livro IV, os §§ 16 e 17 do cap. XI do Livro III, os §§ 8, 9 e 10 do cap. IV do Livro IV do *Ensaio* lockeano, ou seja, as passagens mais conhecidas onde Locke expressa sua própria convicção e enuncia seus próprios argumentos em favor da tese de que a ciência moral é "suscetível de demonstração" (que é a mesma expressão usada por Barbeyrac). Depois, ele comenta: "É assim que raciocina esse grande filósofo. Aduzimos que as demonstrações das verdades especulativas são bem mais complexas e dependem de um número de princípios maior do que as demonstrações das regras da moral. Para convencer-se disso, basta comparar os *Elementos de geometria* com um pequeno sistema metódico dos deveres que a lei natural prescreve aos homens (a referência é ao *De officio hominis et civis* de Pufendorf): ao mesmo tempo que se comprovará a verdade do que digo, reconhecer-se-á também, em minha opinião, que é incomparavelmente mais fácil compreender os princípios e os raciocínios desse livro do que os teoremas, problemas e demonstrações daquele".

(3) Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, L. IV, cap. III, § 18.

(4) *Ibid.*, L. IV, cap. XII, § 11.

(5) Leibniz, *Elementa iuris naturalis*, que cito da edição de V. Mathieu dos *Scritti politici* de Leibniz, Turim, Utet, 1951, p. 86.

(6) Leibniz, *Méditations sur la notion commune de justice*, ed. cit., p. 219.

(7) Wolff, *Jus naturalis methodo scientifica pertractatum*, ed. cit., Prolegômena, § 2.

(8) Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1134 b. Trata-se da célebre passagem na qual Aristóteles distingue o justo natural do justo legal. Afirmando que por justo natural se entende o que tem em toda parte a mesma eficácia, pode deixar entender que é possível concluir que se podem inferir as prescrições observando o que é praticado entre os diversos povos, precisamente "em toda parte".

(9) Cícero, *Tusculanae*, I, 13-4. Essa é a principal passagem invocada pelos defensores do fundamento consensual da lei natural. O consenso de todos os povos, enquanto voz da natureza, é a prova — a única prova — de que existem leis naturais. Tanto é verdade que o argumento principal dos céticos é mostrar que não há nenhuma lei que seja acolhida por todos os povos, ou seja, que tenha "em toda parte" a mesma eficácia. Na passagem já citada, Montaigne comenta a doutrina dos que afirmam a existência de leis naturais a partir da "universalidade do consenso" com as seguintes palavras: "Não há nada em que o mundo seja tão diverso como no que se

dois modos para provar que uma instituição é direito natural, um *a priori*, que se funda na consideração da natureza das coisas, e outro *a posteriori*, que se funda no estudo dos costumes e das leis dos vários povos; mesmo não tendo tomado posição em favor de um ou de outro, ele precisara que o primeiro era mais rigoroso, enquanto o segundo estava mais ao alcance de todos, porém levava a conclusões apenas prováveis.[10]

Quem desatou o nó, mais uma vez, foi Hobbes, que negou todo valor ao argumento *a posteriori*, afirmando, com relação ao consenso dos povos mais civilizados, não ser claro a quem caberia estabelecer quais seriam os povos civilizados e quais não; e, com relação ao consenso de todo o gênero humano, argumentou entre outras coisas que, assim como quem viola uma lei geralmente o faz com o próprio consenso, do consenso de todos os homens pode-se inferir tudo e o contrário de tudo.[11] Em *De iure naturae et gentium*, Pufendorf — mostrando, também sobre esse ponto tão importante de ser Hobbes e não Grócio o verdadeiro inspirador da *nova methodus* — acolhera o ponto de vista hobbesiano, comentando as teses de Aristóteles e de Cícero com o seguinte juízo: "Mas esse modo de fundar o direito natural, além de ser *a posteriori* e nada deixar entender sobre a razão pela qual o direito natural dispôs desse modo e não daquele outro, é também inseguro (*lubricus*) e repleto de infinitas dificuldades".[12] Depois de ter

---

refere aos costumes e às leis. Uma coisa aqui é abominável e alhures è honrada, como a habilidade de roubar em Esparta. Os casamentos entre parentes são proibidos entre nós sob pena de morte, e alhures são honrados. (...) O infanticídio, o parricídio, a comunidade das mulheres, o tráfico de objetos roubados, a licença diante de qualquer voluptuosidade, em suma, não há nada de tão excessivo que não seja admitido nos usos de algum povo" (ed. cit., vol. I, p. 771).

(10) Grócio, *De iure belli ac pacis*, L. I, cap. I, § 12. Há nesse texto uma distinção entre o consenso de todos os povos e consenso dos povos mais civilizados. A distinção è acolhida por Hobbes, que critica a legitimidade de ambos como fundamento do direito natural. Como autores da primeira tese, Grócio cita Heráclito, Aristóteles, Cícero, Sêneca e Quintiliano; como defensores da segunda, Porfírio, Andrônico de Rodes, Plutarco e ainda Aristóteles.

(11) Hobbes, *De cive*, II, I, ed. cit., pp. 94-7. Também em sua primeira obra política, *Elements of Law Natural and Politic*, Parte I, cap. XV, § 1.

(12) Pufendorf, *Die iure naturae et gentium*, L. II, cap. III, § 7 (na antologia de Pufendorf por mim traduzida e já citada, o texto se encontra nas pp. 98-9). Essa passagem de Pufendorf è invocada por Barbeyrac em seu comentário ao trecho de

exposto a origem contratualista do Estado, enfrenta a objeção dos que se perguntam como é possível que os Estados tenham tido tal origem, respondendo do seguinte modo: "Nada impede que se possa indagar sobre a origem de uma instituição raciocinando sobre ela (*ratiocinando*), quando dessa instituição não mais restou nenhum documento histórico".[13]

À crítica dos argumentos retirados do consenso, Locke dedicou um dos ensaios juvenis sobre a lei natural, que até há pouco restou inédito, o quinto, intitulado significativamente *A lei de natureza não pode ser conhecida com base no consenso universal dos homens*:[14] nele, Locke distingue o consenso dos costumes do consenso das opiniões, e afirma que, enquanto o primeiro não prova nada, já que não existe ação malvada com a qual os homens não tenham consentido, o segundo pode servir apenas para revelar a lei natural, mas não para demonstrá-la, porque, embora podendo fazer crer mais fortemente que aquela é uma lei de natureza, não consegue nos dar da mesma um conhecimento mais seguro: mais uma vez, a demonstração só pode ser obtida por meio da dedução a partir dos princípios, não da análise das crenças alheias. "O que existe, de fato, de tão celerado, de tão atroz e contrário a

---

Grócio citado em nota anterior, afirmando a propósito do método *a posteriori*: "Essa maneira de provar o direito natural não é de grande utilidade, porque apenas as máximas mais gerais do direito natural foram acolhidas pela maior parte das nações. Houve também máximas muito evidentes, cujo contrário foi considerado por muito tempo como coisa indiferente mesmo nos países mais civilizados. É o que parece ter ocorrido com o horrível costume de expor os recém-nascidos" (cito segundo a edição francesa da obra grociana, *Le droit de la guerre et de la paix*, na tradução de Jean Barbeyrac, da qual existem muitas edições; a que tenho em meu poder é a de Basiléia, editada por Emanuel Tourneisen, 1768, e a passagem citada se encontra no vol. I, pp. 53-4). Barbeyrac compara a evidência com a experiência, e mostra como nem sempre o que è evidente è também confirmado pela experiência. Esse contraste entre o que è evidente (à razão) e o que è de fato praticado pelos diversos povos deve induzir o filósofo moral a não confiar na prova que pode ser deduzida do consenso de todos os povos, ainda que se trate dos mais civilizados.

(13) Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. VII, cap. II, § 8, trad. cit., p. 168. Essa afirmação é feita por Pufendorf a propósito da teoria dos dois contratos que se põem como fundamento ao Estado (sobre os quais voltaremos adiante), e deve servir para demonstrar que fundar o Estado em uma ou mais convenções é uma exigência racional antes de ser uma conclusão retirada da história.

(14) Locke, "An lex naturae cognosci potest ex hominum consensu?", in *Essays on the Law of Nature*, ed. por W. von Leyden, Oxford, Clarendon Press, 1954, pp. 160-89.

todo direito e justiça que não tenha conseguido alguma vez obter o consenso, ou melhor, a conjura de uma multidão enlouquecida?".[15] O citado ensaio de Locke, que começa com essas palavras, é dedicado em grande parte a uma escandalizada denúncia de todas as torpezas de todos os atos celerados, de todas as loucuras que enchem as narrações dos historiadores. "Quase não existe vício, nem violação da lei de natureza, não existe aberração moral que, para quem conhece a história universal e para quem observa as ações humanas, não demonstre facilmente ter sido, em alguma parte do mundo, não só admitida privadamente, mas também aprovada pela autoridade pública e pelo costume".[16] O fato de que se esteja diante de um retrato maneirista, precisamente da literatura inspirada no pirronismo moral, não anula que um desabafo desse gênero não deixe dúvidas sobre a atitude do racionalismo ético diante da história considerada como uma confusão da qual é inútil buscar uma explicação.

Nada pode fazer compreender melhor a importância da recusa do argumento do consenso, a qual é comum a todos os jusnaturalistas, do que a obra do primeiro grande antagonista do jusnaturalismo, que se baseia principalmente na redescoberta e no confiante emprego desse argumento. A *Scienza Nuova Prima* (1975) começa, não casualmente, com as seguintes palavras: "O direito natural das nações nasceu certamente com os costumes comuns das mesmas".[17] E, ainda mais explicitamente, na *Scienza Nuova Seconda*, Vico enuncia o princípio de "o que é sentido como justo por todos ou pela maior parte dos homens deve ser a regra da vida em sociedade", ao que se segue o conselho, dado a quem "quiser escapar" desses limites que 'devem ser os confins da bumana razão", de que "ele se cuide para não escapar de toda a humanidade".[18]

(15) *Ibid.*, p. 161.

(16) *Ibid.*, p. 166.

(17) G. B. Vico, *La scienza nuova prima*, ed. por F. Nicolini, Bári, Laterza, 1931, p. 9.

(18) G. B. Vico, *La scienza nuova* (segundo a edição de 1744), ed. por F. Nicolini, Bári, Laterza, 1928, vol. I. p. 131, par. 360. Desse diverso modo de fundar o direito natural, segue-se também um diferente modo de entender as duas características da imutabilidade e da universalidade. Para Vico, o direito natural não é um direito estaticamente eterno, mas é um direito que "corre no tempo", o que significa que sua eternidade consiste em seu eterno processo de reprodução e de realização na história, por toda parte onde se acenda uma centelha de humanidade. De resto, é universal não no sentido de que seja igual "em toda parte", como dissera Aristóteles, mas no sentido de que é igual o seu processo de realização através do estado das famílias, das repúblicas heróicas, das repúblicas populares, dos principados, e em seu retorno ao princípio depois da decadência da última fase. Portanto, segundo Vico, erraram os três grandes jusnaturalistas (Grócio, Selden e Pufendorf), "os quais todos os três querem que, por cima de seus sistemas do direito natural de filósofos, tenha transcorrido desde o princípio do mundo o direito natural das gentes com constante uniformidade de costumes" (*La scienza nuova prima*, cit., p. 116). Em suma, para quem, como Vico, considera o direito natural como algo mutável segundo as épocas e os povos, a variedade dos costumes — que é o argumento clássico, por um lado, dos pirronistas contra os racionalistas, e, por outro, dos racionalistas contra os consensualistas — não prova nada: não é um argumento para dar razão aos pirronistas, nem uma boa razão para refutar o argumento do consenso.

O nexo que une os autores habitualmente incluídos na escola do direito natural pode ser determinado, como dissemos, não apenas com base no que eles concordantemente negaram, mas também com base no que neles e em suas teorias foi igualmente negado concordemente. Sem dúvida, para fazer desses autores um grupo unitário, contribuíram também os seus adversários, entre os quais Vico pode ser considerado como o primeiro. Se o jusnaturalismo acreditara poder descobrir leis universais da conduta para além da história, remontando-se à natureza do homem abstraída das condições que determinam as leis mutáveis de povo para povo, de época para época, e, ao fazer isso, combatera uma memorável batalha contra o princípio de autoridade, dominante no estudo do direito, o historicismo — em suas várias formas — repôs em posição de honra, contra a crítica racionalista, a autoridade da história, condenando em bloco, indiscriminadamente, todos os que, mesmo pertencendo a orientações metafísicas diversas, mesmo chegando a conclusões políticas opostas, mas igualmente fascinados pelo sucesso das ciências físicas e atraídos pela idéia de encontrar uma ordem racional no mundo humano, tal como os grandes cientistas, de Descartes a Newton, haviam encontrado uma ordem racional no cosmo, tinham se empenhado no sentido de construir um sistema universal do direito, ou seja, um sistema válido para qualquer tempo e para qualquer lugar.

Em *As origens do historicismo*, Meinecke escreve: "Toda

a tarefa do historicismo consistiu em enfraquecer e tornar móvel o rígido pensamento jusnaturalista, com sua fé na invariabilidade dos supremos ideais humanos e na igualdade absoluta e eterna da natureza humana.[19] Quando Meinecke fala do jusnaturalismo, não se refere apenas ao moderno, mas também, pelo menos abstratamente, ao jusnaturalismo perene, que por dois milênios constituiu para o homem ocidental "a estrela polar em meio a todas as tempestades da história";[20] mas, de fato, os jusnaturalistas com os quais é ohrigado a acertar contas são os jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII. A Rousseau — considerado segundo um juízo transmitido através da filosofia política da Restauração, que tem em Rousseau o seu grande inimigo, como o extremo florescimento do racionalismo ético e do abstratismo político —, refere-se Croce, quando condena as "construções geométricas e mecânicas" de toda a escola do direito natural, criadas quando "se desenvolvia e crescia a ciência matemática da natureza, e o hábito mental, que nela se formava, era transferido para toda parte, para a filosofia, a história, a política".[21]

Contudo, é verdade que o historicismo, em todas as suas formas, não se limitou a fazer uma crítica metodológica do jusnaturalismo, porque — muito freqüentemente — a crítica metodológica não foi mais do que pretexto para uma crítica política. Desse modo, a crítica política teve pelo menos duas faces opostas (e muitas outras intermediárias): a conservadora, que viu no abstratismo do direito de razão o princípio da subversão da ordem constituída; e a revolucionária, que viu no mesmo abstratismo a ilusão, mas apenas a ilusão, senão mesmo o enganoso pretexto de uma nova ordem fundada na

(19) F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, trad. it., Florença, Sansoni, 1954, p. 4.

(20) *Ibid.*, p. XI.

(21) Esse juízo pode ser lido nos *Elementi di politica* (1925), que cito de B. Croce, *Etica e politica*, Bári, Laterza, 3ª ed., 1945, p. 257. A passagem citada continua, surpreendentemente, do seguinte modo: "É característico que a nova ciência que então surgiu, concernente à atividade humana, fosse precisamente a ciência matematizante da utilidade, a Aritmética política (como inicialmente foi chamada) ou Economia, como a chamamos nós. O livro de Rousseau é uma forma extrema, ou uma das formas extremas, e certamente a mais famosa, da escola jusnaturalista" (p. 257). Sobre essas teses de Croce, cf. o comentário de G. Cotroneo, *Croce e l'illuminismo*, Nápoles, Giannini, 1970, pp. 178-83.

liberdade e na igualdade, enquanto a liberdade e a igualdade efetivamente reivindicadas eram limitadas e parciais, não um bem de todos, mas um bem da classe hegemônica. A crítica metodológica, ao contrário, teve sempre uma única face: o jusnaturalismo, desse ponto de vista, é acusado de ter querido estudar o mundo da história com os mesmos instrumentos conceituais com os quais os físicos estudaram o mundo da natureza, e, ao fazer isso, terminaram — o que não deve parecer um trocadilho — por "desnaturá-lo".

O modelo hobbesiano

A crítica antijusnaturalista do historicismo atingia sobretudo a teoria política que a doutrina do direito natural criara e divulgara. Como já dissemos, no âmbito da escola do direito natural foram compreendidos alguns dos maiores escritores políticos dos séculos XVII e XVIII, de Hobbes a Rousseau. A história da filosofia política daqueles dois séculos coincide em grande parte com a história do jusnaturalismo: ninguém pode escrever a história das idéias políticas da época que intercorre entre o Renascimento e o Romantismo sem levar em conta, além dos escritos políticos estritamente entendidos, também os grandes tratados de direito natural, de Pufendorf a Burlamaqui. Com relação à tradição jurídica anterior, a tratadística do direito natural representa uma inovação para a qual é preciso chamar mais uma vez a atenção: na sistematização geral do direito, ela compreende, ao lado do direito privado, para o qual eram orientadas de modo exclusivo as tentativas de *redigere ius in artem* dos juristas do Renascimento (cuja matéria era o *Digesto*), também o direito público. As grandes disputas metodológicas, que tinham dividido entre si os tradicionalistas e os humanistas, manifestaram-se predominantemente no terreno do direito privado. A idéia de que o direito romano fosse *ratio scripta*, e, enquanto tal, desfrutasse do privilégio de uma validade que se perpetua e se renova no tempo, era uma doutrina que se referia ao *ius privatum*, não ao *ius publicum*. Não que o direito romano não

constituísse um fundamento confiável para a solução de alguns problemas capitais também do direito público: basta pensar na importância que, desde a época dos glosadores, teve a *lex de imperio* (sobre a qual falaremos adiante), com a finalidade de estabelecer o fundamento e os limites da soberania, para dar corpo a uma teoria da legitimidade. Mas direito privado e direito público permaneciam habitualmente separados. Enquanto o direito privado se fora desenvolvendo sem aparente solução de continuidade através da *interpretatio* dos juristas — chamados a resolver controvérsias que, mesmo nascendo de uma sociedade diversa da sociedade romana, continuavam a envolver de qualquer modo institutos típicos de direito privado, como propriedade, contratos, testamentos —, o direito público moderno nascera de conflitos de poder desconhecidos na sociedade antiga: antes de mais nada, o conflito entre poder espiritual e poder temporal, que constituiu por alguns séculos o principal argumento da tratadística política, e, por conseguinte, o conflito entre *regna* e *imperium*, ou aquele entre *regna* e *civitates*.

Indubitavelmente, o direito público — ou, para dizer melhor, aquele embrião de direito público que se fora elaborando durante a Idade Média — aproveitara-se grandemente das principais categorias do direito privado: basta pensar na equiparação entre *imperium* e *dominium*, que permitia analisar o poder soberano através das refinadas categorias empregadas para a decomposição e reconstrução dos direitos do proprietário e dos direitos reais em geral; e, sobretudo, à teoria do *pactum* ou dos diversos *pacta*, que deviam servir para explicar as relações entre soberano e súditos, e permitira tratar juridicamente, ou seja, como uma questão a ser resolvida recorrendo-se à lógica do discurso jurídico, o problema fundamental da obrigação, ou melhor, dos limites da obrigação, da obediência às leis por parte dos súditos (o problema, como depois será chamado, da obrigação política). Mas, a uma sistemática geral do direito, que compreendesse ao mesmo tempo e com igual dignidade tanto o direito privado quanto o direito público, jamais se chegara antes da tratadística do direito natural. Se se deve reconhecer à escola do direito natural o mérito de ter feito a maior tentativa jamais realizada até então de dar uma sistematização geral à matéria jurídica, de racionalizar o

direito, esse mérito lhe deve ser reconhecido mais ainda no âmbito do direito público que no do direito privado.

Comparemos a primeira grande obra política, que assinala o início do jusnaturalismo político e do tratamento racional do problema do Estado, o *De cive* de Hobbes,[1] com a maior obra política e de direito público que a precede: o *De la république* (1576) de Jean Bodin. (A comparação é lícita porque, numa concepção essencialmente legalista do Estado, como a que acompanha o nascimento do Estado moderno e compreende toda a escola do direito natural, não é possível distinguir nitidamente entre a filosofia política e o direito público.) A diferença quanto ao modo de tratar os problemas nas duas obras — mais uma vez, a diferença em relação ao método — é enorme. É a diferença que intercorre entre o método tradicional do jurista, que extrai suas próprias soluções da análise dos precedentes autorizados e das sugestões oferecidas pelo estudo da história, e o método "geométrico", o qual, prescindindo de tudo o que podem ter dito os autores precedentes e não levando em consideração o ensinamento da história, busca o caminho de uma reconstrução meramente racional da origem e do fundamento do Estado. Os tratados de filosofia política anteriores a Hobbes se apoiavam monotonamente sobre dois pilares, a ponto de aparecerem freqüentemente como nada mais que uma repetição do já dito: a *Política* de Aristóteles e o direito romano, ou, mais precisamente, aqüelas passagens do *Codex* referentes à fonte do poder imperial e que, a partir dos glosadores, haviam sido interpretadas de variados modos. Dessa interpretação derivara uma densa rede de opiniões da qual nenhum escritor político considerava poder prescindir. Ainda recentemente, foi observada e documentada a estreita analogia de estrutura entre o tratado de Bodin e o de Aristóteles, bem como "o panorama medievalista, em seu conjunto", que se manifesta a quem anotar as

(1) A primeira edição é de 1642; a segunda, destinada a divulgação pública, é de 1647. O título exato é *Elementa philosophica de cive*. Já em 1640, Hobbes compusera uma primeira redação de seu sistema filosófico, com referência particular à filosofia política, *The Elements of Law Natural and Politic*, publicado em sua forma original somente em 1889 por F. Tönnies; trad. it., por A. Pacchi, Florença, La Nuova Italia, 1968.

citações jurídicas da *République*.[2] Juntamente com a autoridade da história, como há pouco observamos, Hobbes varre também a autoridade de Aristóteles, contra quem toma posição desde as primeiras páginas do *De cive*, contrapondo à hipótese do homem *naturaliter* social, acolhida mediocremente até Grócio (inclusive), a hipótese do *homo homini lupus*; e não parece levar em conta a existência de um direito público que faz apelo ao direito romano, embora utilize alguns de seus conceitos fundamentais, como o do pacto que serve de fundamento ao poder estatal e o do Estado como pessoa moral. Hobbes faz *tabula rasa* de todas as opiniões anteriores e constrói sua teoria sobre as bases sólidas, indestrutíveis, do estudo da natureza humana e dos carecimentos que essa natureza expressa, bem como do modo — do único modo possível, dados aqueles pressupostos — de satisfazer tais carecimentos.

No tocante ao problema crucial do fundamento e da natureza do Estado, pode-se com justeza falar — a começar por Hobbes — de um modelo jusnaturalista,[3] adotado, embora com notáveis variações, pelo menos até Hegel incluído-excluído, por alguns dos maiores filósofos políticos da época moderna. Se, na teoria geral do direito, o que aproxima os escritores do direito natural, permitindo falar de uma escola do direito natural, é — como já dissemos — o método, sobretudo quando comparado com o das grandes escolas jurídicas que a precederam e a sucederam, no que se refere ao direito público e à doutrina do Estado as obras jusnaturalistas, aquelas que seus criadores e seus adversários consideram como tais, são caracterizadas não só pelo procedimento racionalizante, ou seja, por um método, como também por um modelo teórico (tão geral que pode ser preenchido com os mais diversos conteúdos), que remonta a Hobbes e do qual são devedores, mais ou menos conscientemente, tanto Spinoza quanto Pufendorf, tanto Locke quanto Rousseau (e cito propositalmente autores diferentíssimos com relação ao conteúdo ideológico dos seus

(2) M. Isnardi Parente, *Introduzione* a J. Bodin, *I sei libri dello stato*, na coleção dos "Classici politici", dirigida por L. Firpo, Turim, Utet, 1964, vol. I, p. 23.

(3) Retomo e desenvolvo o tema tratado no ensaio "Il modello giusnaturalistico", in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1973, pp. 603-22.

escritos). Falando de "modelo", quero fazer entender imediatamente que, na realidade histórica, um processo de formação da sociedade civil, tal como o idealizado pelos jusnaturalistas, jamais teve lugar: na evolução das instituições de onde nasceu o Estado moderno, ocorreu a passagem do Estado feudal para o Estado de estamentos, do Estado de estamentos para a monarquia absoluta, da monarquia absoluta para o Estado representativo; mas o Estado como produto da vontade racional, como é o caso daquele a que se referem Hobbes e seus seguidores, é pura idéia do intelecto.

O modelo é constituído com base em dois elementos fundamentais: o estado (ou sociedade) de natureza e o estado (ou sociedade) civil. Trata-se de um modelo claramente dicotômico, no sentido de que *tertium non datur*: o homem ou vive no estado de natureza ou vive no estado civil. Não pode viver ao mesmo tempo em um e outro. Da dicotomia principal, estado de natureza/estado civil, os jusnaturalistas fazem em cada oportunidade, como ocorre com toda dicotomia, ora um uso sistemático, na medida em que os dois termos servem para compreender toda a vida social do homem; ora um uso historiográfico, quando o curso da história é explicado como passagem do estado de natureza para o estado civil e, eventualmente, como uma recaída do estado civil no estado de natureza; ora um uso axiológico, na medida em que a cada um dos termos é atribuído um valor antitético com relação ao outro (para quem atribui um valor negativo ao estado de natureza, o estado civil tem um valor positivo, e vice-versa).[4] Entre os dois estados, há uma relação de contraposição: o estado natural é o estado não político, e o estado político é o estado não natural. Em outras palavras, o estado político surge como antítese do estado natural, do qual tem a função de eliminar os defeitos, e

(4) Sobre esses três usos dos sistemas conceituais, detive-me pela primeira vez no artigo "La grande dicotomia", em *Studi in memoria de Carlo Esposito*, Pádua, Cedam, 1974, pp. 2187-2200 (e, depois, no volume *Dalla struttura alla funzione, Nuovi studi di teoria del diritto*, Milão, Comunità, 1977, pp. 145-63). A "grande dicotomia" de que falo é a distinção entre direito privado e direito público. — Vali-me da idéia também na análise da teoria clássica das formas de governo, tanto no artigo "Vico e la teoria delle forme di governo", in *Bolettino del Centro di Studi Vichiani*, 1978, pp. 5-27, quanto no verbete "Democrazia/Dittatura" da *Enciclopedia Einaudi*, vol. IV, pp. 535-58 (publicado em 1978).

o estado natural ressurge como antítese do estado político, quando esse deixa de cumprir a finalidade para a qual foi instituído. A contraposição entre os dois estados consiste no fato de serem os elementos constitutivos do primeiro indivíduos singulares, isolados, não associados, embora associáveis, que atuam de fato seguindo não a razão (que permanece oculta ou impotente), mas as paixões, os instintos ou os interesses; o elemento constitutivo do segundo é a união dos indivíduos isolados e dispersos numa sociedade perpétua e exclusiva, que é a única a permitir a realização de uma vida conforme a razão. Precisamente porque estado de natureza e estado civil são concebidos como dois momentos antitéticos, a passagem de um para outro não ocorre necessariamente pela própria força das coisas, mas por meio de uma ou mais convenções, ou seja, por meio de um ou mais atos voluntários dos próprios indivíduos interessados em sair do estado de natureza, ou seja, em viverem conforme a razão. Na medida em que é antitético ao estado de natureza, o estado civil é um estado "artificial", produto, como se diria hoje, de cultura e não de natureza (daí a ambigüidade do termo "civil", que significa ao mesmo tempo "político", de *civitas*, e civilizado, de *civilitas*). Diferentemente do que ocorre com qualquer outra forma de sociedade natural, em que o homem pode viver independentemente de sua vontade —, como é o caso, segundo a tradição, da sociedade familiar e da sociedade senhorial — o princípio de legitimação da sociedade política é o consenso.

O modelo aristotélico

Induz-me a falar de modelo também a consideração de que, na filosofia política anterior à do direito natural, tivera lugar durante séculos uma reconstrução da origem e do fundamento do Estado completamente diversa e, sob todos os aspectos, oposta, na qual é possível (e útil) perceber um modelo alternativo. Trata-se do modelo que pode ser chamado com justeza, em função do seu autor, de "aristotélico", assim como o oposto pode com igual direito ser chamado de "hobbesiano", mesmo levando em conta que não foi certamente Hobbes quem o inventou, dado que a idéia da origem convencional do Estado já era conhecida na Antiguidade e teve curso especialmente na Idade Média até a redescoberta de Aristóteles; mas foi a Hobbes que se referiram todos os escritores subseqüentes. Desde as primeiras páginas da *Política*, Aristóteles explica a origem do Estado enquanto *polis* ou cidade, valendo-se não de uma construção racional, mas de uma reconstrução histórica das etapas através das quais a humanidade teria passado das formas primitivas às formas mais evoluídas de sociedade, até chegar à sociedade perfeita que é o Estado. As etapas principais são a família (que é a forma primitiva de sociedade) e a aldeia. Com suas próprias palavras: "A comunidade que se constitui para a vida de todos os dias é por natureza a família (...). A primeira comunidade que deriva da união de mais de uma família, voltada para satisfazer uma necessidade não mais cotidiana, é a aldeia (...). A comu-

nidade perfeita de mais de uma aldeia constitui agora a cidade, que alcançou o que se chama de nível de auto-suficiência, e que surge para tornar possível a vida e subsiste para produzir as condições de uma boa existência".[1]

São surpreendentes a duração, a continuidade, a estabilidade, a vitalidade de que deu prova esse modo de descrever a origem do Estado. À medida que apresenta a evolução da sociedade humana como uma passagem gradual de uma sociedade menor para uma mais ampla, resultante da união de várias sociedades imediatamente inferiores, pôde fácil e docilmente ser estendido a outras situações, à medida que as dimensões do Estado, ou seja, da sociedade auto-suficiente e como tal perfeita, cresciam, passando da cidade à província, da província ao reino, do reino ao império. Na lógica desse tipo de reconstrução do Estado, é exemplar a longa seqüência enunciada por Tommaso Campanella no início dos seus *Aforismos políticos* (escritos nos primeiros anos do século XVII): "A primeira união ou comunidade é a do macho e da fêmea. A segunda, a dos geradores e dos filhos. A terceira, a dos senhores e servidores. A quarta é de uma família. A quinta, de mais de uma família numa vila. A sexta é a de mais de uma vila em uma cidade. A sétima, a de mais de uma cidade numa província. A oitava, a de várias províncias num reino. A nona é a mais de um reino sob um império. A décima é a de muitos impérios sob mais de um clima e meridianos ou sob o mesmo. A décima-primeira é a de todos os homens sob a espécie humana".[2]

Essa passagem permite ver, entre outras coisas, como o modelo aristotélico chegou inalterado até o limitar da nova era. Ainda em *De la république*, Bodin dá início ao tratamento da matéria com a seguinte definição de Estado: "Por Estado, entende-se o governo justo que se exerce com poder soberano sobre diversas famílias e sobre tudo o que elas têm em comum entre si".[3] Mais adiante, tendo de comentar a parte da definição que se refere a "diversas famílias", explica que

(1) Aristóteles, *Política*, 1252 a.

(2) T. Campanella, *Aforismi politici*, ed. por L. Firpo, Turim, Giappichelli, 1941, af. 3, p. 89.

(3) J. Bodin, *I sei libri della repubblica*, ed. cit., p. 159.

a família "é a verdadeira origem do Estado e constitui sua parte fundamental".[4] O autor da maior obra política antes de Grócio, Johannes Althusius, define a *civitas*, ou seja, a *consociatio politica*, como uma sociedade de segundo grau (mas pode também ser de terceiro ou quarto, segundo as passagens intermediárias, sem que a lógica do modelo deva ser modificada), ou seja, como uma sociedade que resulta da agregação de sociedades menores, das quais as famílias são as primeiras na ordem do tempo: *Universitas haec est plurium coniugum, familiarum et collegiorum, in eodem loco habitantium, certis legibus facta consociatio. Vocatur alias civitas.*[5]

Após ter iniciado a exposição falando da *consociatio domestica*, isto é, da família (cap. II), Althusius passa para a *consociatio propinquorum*, ou seja, a aldeia (cap. III), depois para as espécies inferiores da *societas civiles*, os colégios, que são associações não mais naturais porém artificiais (cap. IV), para chegar a graus sucessivos, mediante círculos que se ampliam cada vez mais, à *civitas* (na qual distingue uma "rústica" e uma "urbana"), e, finalmente, passa das *civitates*, através das *provinciae*, até o *regnum* (que corresponde ao Estado propriamente dito, na acepção moderna da palavra), definido como *universalis maior consociatio* (cap. X). O fato de que, independentemente da quantidade e da qualidade dos graus, variáveis de autor para autor, a teoria política althusiana ainda se desenvolva inteiramente no interior do esquema reconstrutivo gradualista proposto por Aristóteles, é algo atestado do modo mais claro possível pelo próprio autor, quando afirma — no princípio do capítulo V — que a sociedade humana passa das sociedades privadas para as sociedades públicas *certis gradibus ac progressionibus*.

À reconstrução racional proposta pelos jusnaturalistas, o modelo tradicional contrapõe uma reconstrução histórica (ainda que uma história imaginária). O ponto de partida não é um abstrato estado de natureza, no qual os homens se encontrariam antes da constituição do Estado, e que o precede

(4) *Ibid.*, p. 172.

(5) J. Althusius, *Politica metodice digesta*, cap. V, 8, que cito da edição de C. J. Friedrich, na coleção "Harvard Political Classics", Cambridge University Press, 1932, p. 21.

lógica e não cronologicamente, mas a sociedade natural originária, a família, é uma forma específica, concreta, historicamente determinada, da sociedade humana. Enquanto o modelo hobbesiano é dicotômico e fechado (ou o estado de natureza ou o estado civil), o modelo aristotélico é plural e aberto (do primeiro ao último grau, os graus intermediários podem variar de número). Enquanto no primeiro modelo, precisamente enquanto dicotômico, um dos dois termos é a antítese do outro — e, portanto, estado de natureza e estado civil são colocados um diante do outro numa relação de antagonismo —, no segundo modelo, entre a sociedade primitiva e originária e a sociedade última e perfeita que é o Estado, há uma relação de continuidade ou de evolução ou de progressão, no sentido de que, do estado de família ao estado civil, o homem passou através de fases intermediárias que fazem do Estado, não a antítese do estado pré-político, mas o desaguadouro natural, o ponto de chegada necessário, a conclusão de certo modo quase predeterminada de uma série mais ou menos longa de etapas obrigatórias. Se é verdade que a antítese entre as duas figuras da dicotomia no modelo jusnaturalista depende do fato de que a primeira figura representa o indivíduo no momento do seu isolamento, ou, para usar uma célebre expressão de Hegel, o "sistema da atomística", e a segunda o representa unido em socidade com outros indivíduos, é igualmente verdade que o gradualismo do segundo modelo depende do fato de que, desde a origem, os indivíduos são apresentados como reunidos em sociedade. Daí resulta que a passagem de uma fase para outra, enquanto passagem de uma forma de sociedade para uma outra maior (sem por isso ser mais evoluída), é uma transformação não qualitativa, mas predominantemente quantitativa. Finalmente, a passagem de uma fase para outra, do estado pré-político para o estado político, precisamente na medida em que ocorre por um processo natural de extensão das sociedades menores à sociedade maior, não se deve a uma convenção — ou seja, a um ato de vontade racional —, mas ocorre através do efeito de causas naturais, através da ação de condições objetivas, *rebus ipsis dictantibus*, como diria Vico, tais como a ampliação do território, o aumento da população, a necessidade de defesa, a carência de obter os meios necessários à subsistência, a divisão

do trabalho, etc., com a conseqüência de que o Estado, em vez de ser concebido como *homo artificialis*, não é menos natural que a família. Nesse quadro, o princípio de legitimação da sociedade política não é mais o consenso, porém o estado de necessidade, ou, mais simplesmente, a própria natureza social do homem.

Comparando entre si as características diferenciadoras dos dois modelos, emergem com nitidez algumas das grandes alternativas que caracterizam o longo caminho da reflexão política até Hegel: a) concepção racionalista ou histórico-sociológica da origem do Estado; b) o Estado como antítese ou como complemento do homem natural; c) concepção individualista e atomizante e concepção social e orgânica do Estado; d) teoria contratualista ou naturalista do fundamento do poder estatal; e) teoria da legitimação através do consenso ou através da força das coisas. Essas alternativas referem-se aos problemas da origem (a), da natureza (b), da estrutura (c), do fundamento (d), da legitimidade (e) daquele sumo poder que é o poder político em relação a todas as outras formas de poder do homem sobre o homem.

De todas as diferenças entre os dois modelos, a mais relevante para uma interpretação histórica e (com todas as cautelas do caso) ideológica de ambos é a que se refere à relação indivíduo/sociedade. No modelo aristotélico, está no início a sociedade (a sociedade familiar como núcleo de todas as formas sociais posteriores); no modelo hobbesiano, está no princípio o indivíduo. No primeiro caso, o estado pré-político por excelência, ou seja, a sociedade familiar entendida no sentido amplo de organização da casa (*oîkos*) — o primeiro livro da *Política* de Aristóteles é dedicado ao governo da casa ou economia —, onde por "casa" se entende tanto a sociedade doméstica quanto a sociedade senhorial, é um estado no qual as relações fundamentais são relações entre superior e inferior e, portanto, são relações de desigualdade, como é o caso, precisamente, das relações entre pai e filhos e senhor e servos. No segundo caso, o estado pré-político, ou seja, o estado de natureza, sendo um estado de indivíduos isolados, que vivem fora de qualquer organização social, é um estado de liberdade e de igualdade, ou de independência recíproca; e é precisamente esse estado que constitui a condição preliminar necessária da

hipótese contratualista, já que o contrato pressupõe em seu surgimento sujeitos livres e iguais. Do mesmo modo como, no estado de natureza, são naturais a liberdade e a igualdade, no estado social do modelo aristotélico são naturais a dependência e a desigualdade. Enquanto estado de indivíduos livres e iguais, o estado de natureza é o local dos direitos individuais naturais, a partir dos quais é constituída de vários modos e com diferentes resultados políticos — a sociedade civil.

A particular importância desse contraste se revela no fato de ser a ele que se refere principalmente a interpretação corrente que faz do modelo jusnaturalista o reflexo teórico e, ao mesmo tempo, o projeto político da sociedade burguesa em formação. Dessa interpretação, os traços mais destacados são os seguintes: a) o estado de natureza é o local das relações mais elementares entre os homens, *idest* das relações econômicas: enquanto tal, ele representa a descoberta da esfera econômica como distinta da esfera política; da esfera privada como distinta da esfera pública, descoberta que é própria de uma sociedade na qual desaparece a confusão entre poder econômico e poder político que é característica da sociedade feudal; b) essa esfera das relações econômicas é regida por leis próprias de existência e de desenvolvimento, que são as leis naturais: enquanto tal, ela representa o momento da emancipação da classe que se prepara para tornar-se economicamente dominante com relação à situação existente; c) enquanto estado no qual os sujeitos são indivíduos singulares, abstratamente independentes uns dos outros e, portanto, em contato ou em conflito entre si exclusivamente por meio da posse e da troca recíproca de bens, o estado de natureza reflete a visão individualista da sociedade e da história, comumente considerada como um traço distintivo da concepção do mundo e da ética burguesas; d) a teoria contratualista, ou seja, a idéia de um Estado fundado sobre o consenso dos indivíduos destinados a dele fazer parte, representa a tendência da classe, que se move no sentido da emancipação política e não só econômica e social, no sentido de pôr sob o próprio controle o maior instrumento de dominação de que se serve um grupo de homens para obter obediência; em outras palavras, reflete a idéia de que uma classe que se encaminha no sentido de se tornar econômica e ideologicamente dominante

deve conquistar também o poder político, ou seja, deve criar o Estado à sua imagem e semelhança; e) a tese de que o poder é legítimo só na medida em que é fundado sobre o consenso é própria de quem luta para conquistar um poder que ainda não possui, e depois, uma vez conquistado o poder, passa a defender a tese contrária; f) finalmente, os ideais de liberdade e de igualdade, que encontram seu lugar de realização no estado de natureza, ainda que um lugar imaginário, indicam e prescrevem um modo de conceber a vida em sociedade antitético ao tradicional, segundo o qual a sociedade humana é construída com base numa ordem hierárquica tendencialmente estável, já que conforme à natureza das coisas, e caracterizam aquela concepção libertária e igualitária que anima por toda parte os movimentos burgueses contra os vínculos sociais, ideológicos, econômicos e políticos que obstaculizam sua ascensão.

Uma prova *a contrario* da ruptura que o modelo jusnaturalista introduz na concepção clássica, bem como do significado ideológico-político que essa ruptura assume no desenvolvimento das reflexões sobre a formação do Estado moderno, pode ser extraída da seguinte observação: a partir do domínio quase incontrastado do modelo jusnaturalista, sempre que é reexumado o modelo clássico, particularmente através de uma retomada da reavaliação da família como origem da sociedade política e como local privilegiado da vida econômica, e que o Estado é figurado como uma família em tamanho ampliado (concepção paternalista do poder político), com a conseqüente negação de um estado originário constituído por indivíduos livres e iguais; sempre que é feita uma crítica acerba contra o contrato social, com a conseqüente afirmação da naturalidade do Estado; sempre que é refutada a antítese entre estado de natureza e estado civil, com a conseqüente concepção do Estado como continuação necessária da sociedade familiar, isso ocorre por obra de escritores reacionários (entendendo por "reacionários" os que são hostis às grandes mudanças econômicas e políticas de que foi protagonista a burguesia). São exemplos típicos Robert Filmer, um dos últimos defensores da restauração monárquica depois da Revolução Inglesa, e Carl Ludwig von Haller, um dos mais conhecidos escritores políticos da Restauração depois da Revolução Francesa.

O alvo político de Filmer é a teoria da liberdade natural dos homens, da qual decorre a afirmação (por ele julgada infundada e blásfema) de que os homens têm o direito de escolher a forma de governo que preferem. Para Filmer, a única forma de governo legítima é a monarquia, porque o fundamento de todo poder é o direito que tem o pai de comandar os filhos; e os reis são ou originariamente os próprios pais, ou, no decorrer do tempo, os descendentes dos pais ou os seus delegados. À concepção ascendente do poder, própria das teorias contratualistas, Filmer contrapõe uma concepção rigidamente descendente: o poder jamais se transmite, segundo Filmer, de baixo para cima, mas sempre de cima para baixo. A partir do momento em que o paradigma de toda forma de poder do homem sobre o homem é o poder do pai sobre os filhos, entre a sociedade política e a sociedade familiar não existe, para Filmer, uma diferença essencial: há apenas uma diferença de grau. Vejamos como ele se expressa: "Se se comparam os direitos naturais de um pai com os de um rei, não perceberemos outra diferença além da amplitude e da extensão: como o pai de uma família, assim o rei estende sobre muitas famílias a sua preocupação para conservar, nutrir, vestir, instruir e defender toda a comunidade".[6]

Não diversamente se manifesta Haller, o qual, mesmo não conhecendo a obra de Filmer, declara que o título "parece indicar uma exata idéia fundamental"[7] (embora, como ele adverte logo após, excessivamente restrita). Um dos propósitos mais insistentemente repetidos em sua obra fundamental, *Restauration der Staats-Wissenschaft* (*Restauração da ciência política*), de 1816-1820, é o de mostrar que "os agrupamentos humanos denominados de Estados não diferem *por natureza, mas somente em grau*, das outras relações sociais".[8] Essa tentativa é perseguida através de um ataque contínuo contra as

(6) R. Filmer, *Patriarcha or the Natural Power of Kings* (1680), que cito da edição de L. Pareyson, publicada como apêndice aos *Due trattati del governo civile*, de Locke, Turim, Utet, 2ª ed. revista, 1960, cap. 1, § 10, p. 462.

(7) C. L. von Haller, *Restauration der Staats-Wissenschaft* (1816-1820), que cito da edição de M. Sancipriano, na coleção dos "Classici politici", Turim, Utet, 1963, vol. I, p. 154.

(8) *Ibid.*, p. 130. O grifo é nosso.

vàrias formas assumidas pela teoria contratualista, considerada uma "quimera", e por meio da tese segundo a qual o Estado não é menos natural que as formas mais naturais da vida social. Assim, não é possível traçar nenhuma diferença entre as sociedades naturais e aquelas falsamente chamadas de "civis": "A Antiguidade ignorava, como ainda hoje o mundo inteiro ignora (com exceção das escolas filosóficas), toda a terminologia que se faz passar por científica e que estabelece uma essencial diferença entre o estado de natureza e o estado civil".[9] Portanto, dado que os Estados não são criados mediante um ato da razão humana, mas se formaram através de um processo natural, "a diferença entre os Estados e as demais relações sociais consiste apenas na independência, ou seja, num mais alto grau de poder e de liberdade".[10] Não se poderia dizer de modo mais claro que, entre sociedades pré-estatais e Estado, há uma diferença de grau e não uma antítese. Na cadeia finita de várias sociedades, uma sobre a outra, é inevitável que se chegue a uma sociedade da qual as outras dependam e que, por sua vez, não depende de nenhuma outra. Essa sociedade última é o Estado. Mas a própria sociedade pode se tornar Estado e pode perder a qualidade de Estado sem mudar sua própria natureza.

(9) *Ibid.*, p. 472.
(10) *Ibid.*, p. 476.

O estado de natureza

Como dissemos, o modelo hobbesiano sofreu muitas variações na literatura dos séculos XVII e XVIII, que podem ser agrupadas em torno de três temas fundamentais: o ponto de partida (o estado de natureza), o ponto de chegada (o estado civil) e o meio através do qual ocorre a passagem de um para outro (o contrato social).

As variações referentes ao caráter do estado de natureza concentram-se principalmente em torno destes três problemas: a) se o estado de natureza é um estado histórico ou somente imaginado (uma hipótese racional, um estado ideal, etc.); b) se é pacífico ou belicoso; c) se é um estado de isolamento (no sentido de que cada indivíduo vive por sua conta, sem ter necessidade dos outros) ou social (ainda que se trate de uma sociedade primitiva).

a) O problema do caráter hipotético ou histórico do estado de natureza foi colocado corretamente já por Hobbes, embora sua solução não tenha sido freqüentemente entendida. O que em Hobbes é uma pura hipótese da razão é o estado de natureza universal, ou seja, aquela condição na qual os homens teriam vivido ou seriam destinados a viver todos juntos e ao mesmo tempo em estado de natureza, e da qual derivaria como conseqüência (uma conseqüência lógica e não histórica) o ***bellum omnium contra omnes***. O estado de natureza universal jamais existiu e não existirá jamais (sua existência prolongada no tempo teria levado ou levaria à extinção

da humanidade). O que existiu e continua a existir de fato é um estado de natureza não universal mas parcial, circunscrito a certas relações entre homens ou entre grupos em certas circunstâncias de tempo e de lugar. Hobbes tampouco crê, como ao contrário crerá Rousseau, que o estado de natureza universal tenha existido pelo menos uma vez no tempo, no início da história da humanidade, ou seja, não considera ser possível identificar o estado de natureza com o estado originário. Aliás, considera verossímil que, "desde a criação até hoje, o gênero humano jamais esteve numa situação inteiramente sem sociedade".[1]

Os casos de estado de natureza parcial, ou seja, histórico ou historicamente possível, são sobretudo três: 1) o estado da relação entre grupos sociais independentes, em particular, no tempo de Hobbes, entre Estados soberanos (também Hegel, embora ironize a hipótese do estado de natureza, reconhece que os Estados soberanos vivem reciprocamente em estado de natureza); 2) o estado em que se encontram os indivíduos durante uma guerra civil, ou seja, quando se dissolve a sociedade política e se entra em estado de anarquia; 3) o estado em que encontram certas sociedades primitivas, tanto as dos povos selvagens da época, como alguns grupos de índios da América, quanto as dos povos bárbaros da Antiguidade agora civilizados. Na figuração hobbesiana do estado de natureza, confluem três inspirações diversas: a representação do estado ferino da sociedade humana, segundo a concepção epicuriana transmitida por Lucrécio no quinto livro do *De rerum natura*;[2] as descrições de viajantes ao Novo Mundo, como foi documentado recentemente, de modo amplo e admirável, por Landucci;[3] e as vivas impressões da guerra civil inglesa.[4]

(1) Hobbes, *Questions concerning liberty, necessity and chance* (1656), que cito das *English Works*, ed. Moleshott, vol. V, p. 183.

(2) *Multaque per coelum solis volventia lustra / vulgivago vitam tractabant more ferrarum*, versos 931-32. [Na tradução portuguesa de Agostinho da Silva (*Da Natureza*, São Paulo, Abril Cultural, col. "Os Pensadores", vol. V, 1973, p. 116), temos: "E, enquanto muitos lustros se desenrolavam pelo céu marcados pelo Sol, levavam eles uma vida errante à maneira dos animais bravios".]

(3) S. Landucci, *I filosofi e le macchine* (*1580-1780*), Bári, Laterza, 1972, em particular, no que se refere a Hobbes, pp. 114-42.

(4) Não sem uma reminiscência literária de Tucídides, que descrevera com cores obscuras a guerra civil, desencadeada em Corcira em 427 a.C.: "A tal ponto de

À distinção implícita na teoria hobbesiana entre estado de natureza universal (apenas hipotético) e estado de natureza parcial (historicamente possível), Pufendorf deu uma forma explícita, ao distinguir o estado de natureza puro ou absoluto daquele limitado: "Com efeito, pode-se considerar o gênero humano de dois modos: ou se concebem todos os homens em seu conjunto e singularmente considerados, vivendo em estado de liberdade natural; ou então se consideram alguns deles ligados entre si numa sociedade civil e unidos com os outros apenas pelo vínculo da comum humanidade".[5]

Também Locke, depois de ter descrito o estado de natureza como mera abstração, ou seja, como o estado no qual os homens vivem ou poderiam viver se fossem tão razoáveis a ponto de respeitarem as leis naturais, pergunta se jamais houve homens em estado de natureza e onde estariam eles; e responde aduzindo alguns casos, o dos soberanos de governos

ferocidade chegou aquela guerra civil, e pareceu ainda mais tremenda, porque foi a primeira: mais tarde, também toda a Grécia, pode-se dizer, foi por ela abalada etc." (III, 82). Não é preciso esquecer que Hobbes traduzira, na primeira parte de sua vida, a história da guerra no Peloponeso, publicada em Londres em 1629, *interpreted* — como se lê no frontispício — *with faith and diligence immediately out of the Greek by Thomas Hobbes*. Sobre a centralidade do tema da guerra civil em Hobbes, chamei particularmente a atenção no ensaio dedicado ao autor do *Leviatã* no vol. III da *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, dirigida por L. Firpo, Turim, Utet, 1979. Gostaria, porém, de citar pelo menos um trecho que não se encontra nas obras políticas e que, precisamente por isso, é ainda mais decisivo. No primeiro capítulo do *De corpore*, tratando da utilidade da filosofia, Hobbes escreve: "Mas [a utilidade da filosofia moral e civil] deve ser mensurada não tanto pelas vantagens que derivam do conhecimento dela quanto pelas calamidades em que incorremos por ignorância da mesma. Além do mais, todas as calamidades que podem ser evitadas com a intervenção ativa do homem nascem da guerra, *em particular da guerra civil: dessa, com efeito, derivam massacres, desolação, falta de todas as coisas*" (I, 7). De todas as interpretações do estado de natureza, a que tem menor credibilidade é aquela que, nestes últimos anos, incrivelmente, teve maior sucesso. Refiro-me à obra de C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1962, na qual se afirma — com fracas provas — que, descrevendo o estado de natureza, Hobbes descreve na realidade, ainda que inconscientemente, a sociedade de mercado. Do mesmo autor, cf. também a introdução à edição do *Leviathan*, Penguin Books, 1968, na qual a tese é reafirmada. Hobbes teria usado "um modelo mental que, estivesse ele ou não consciente disso, corresponde apenas à sociedade de mercado burguesa" (p. 38), com a conseqüência de que "os modelos por ele construídos foram modelos burgueses" e, portanto, o núcleo principal de sua ciência é "uma ciência da sociedade burguesa"! (p. 12).

(5) Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. II, § 1, trad. it. cit., p. 63.

independentes, o de dois homens numa ilha deserta, o de "um suíço e um indiano nas florestas da América",[6] e o do soberano de um Estado em face de um estrangeiro em seu território.[7] De resto, tal como Hobbes, também Locke considera a dissolução do Estado como um retorno ao estado de natureza: numa passagem, identifica explicitamente o estado de natureza com a anarquia.[8]

O estado de natureza, ao contrário, é representado como um estado histórico por Rousseau, que na primeira parte do *Discours sur l'origine de l'inégalité* (*Discurso sobre a origem da desigualdade*), de 1753, identifica o estado de natureza com o estado primitivo da humanidade, inspirando-se, como se sabe, na literatura sobre o "bom selvagem". Mas trata-se de uma história imaginária que tem uma função exemplar, na medida em que deve servir para demonstrar a decadência da humanidade a partir do momento em que esse saiu desse estado para entrar na "sociedade civil", bem como a necessidade de uma renovação das instituições que não pode andar separada de uma renovação moral. Enquanto os autores anteriores distinguem nitidamente entre a hipótese racional e o dado histórico, Rousseau eleva o dado histórico (o que ele crê poder ser considerado como um dado histórico) a uma idéia da razão. O que para os autores precedentes é somente um dos casos de estado de natureza real, é considerado por Rousseau como o caso exemplar, como o estado de natureza por excelência. Mas também em Rousseau, não diferentemente dos outros, o estado de natureza é ao mesmo tempo um fato histórico e uma idéia reguladora, ainda que nele — bem mais do que em seus predecessores — fato histórico e idéia reguladora sejam fundidos conjuntamente.

b) A questão sobre a qual se detiveram freqüentemente os críticos do direito natural — se o estado de natureza é um estado de guerra ou de paz — é também ela, em grande parte, uma questão irrelevante e que leva a equívocos quando se quer compreender a peculiaridade do modelo jusnaturalista. Com efeito, se se acredita poder contrapor uma visão otimista a

(6) J. Locke, *Two Treatises of Government* (1960), Segundo Tratado, § 14.
(7) *Ibid.*, § 9.
(8) *Ibid.*, § 225.

uma pessimista do estado de natureza, não se conseguirá jamais compreender por que uma das características comuns a todos os jusnaturalistas é a tese de que é preciso sair do estado de natureza e por que é útil (Hobbes e Locke) ou necessário (Spinoza) ou algo imposto pelo dever (Kant) instituir o estado civil: se, por estado pacífico, entende-se um estado bom enquanto contraposto ao estado de guerra considerado como mau, e o estado de natureza é um estado pacífico, o estado civil não teria jamais nascido, ou, pelo menos, deveria ser considerado não como o estado da razão, mas como o estado da estultice humana.

A idéia de que o estado de natureza é um estado de guerra aparece como o fundamento da construção hobbesiana: o primeiro capítulo do *De cive* é dedicado a expor todos os argumentos em favor da tese de que o estado de natureza é um estado de guerra. Hobbes foi seguido por Spinoza, o qual — com uma expressão hobbesiana — afirmou que os homens, sendo sujeitos a paixões, "são entre si naturalmente inimigos".[9]

Com uma refutação direta, mas na verdade forçada, de alguns argumentos de Hobbes, Pufendorf afirmou que — por poder o homem no estado de natureza escutar não só a paixão, mas também a razão, "que não lhe sugere certamente adequar-se somente aos próprios interesses" — esse estado é um estado de paz.[10] Uma afirmação desse tipo, por outro lado, não tem nenhum efeito sobre a seqüência do raciocínio que leva Pufendorf, como Hobbes e Spinoza, a fazer com que os homens saiam do estado de isolamento e busquem viver em sociedade. Se o estado de natureza é por um lado, um estado de paz, ele é, por outro, um estado de infelicidade e, portanto, um estado negativo, por causa de duas características naturais e contraditórias do homem, que são o amor de si (precisamente aquele amor de si que Rousseau julgará como positivo e distinguirá do amor próprio!), que o impele a preocupar-se exclusivamente com a própria conservação, e a fraqueza (*infirmitas*), ou seja, a insuficiência das próprias forças, que o

(9) Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. II, § 14.
(10) Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. II, § 9, trad. it. cit., p. 79.

obriga a unir seus próprios esforços aos dos outros. Desde Platão, a razão fundamental pela qual os homens se reúnem em sociedade foi sempre a necessidade da divisão do trabalho. O tema fora reexumado também por Spinoza no *Tratado teológico-político* (1670), publicado dois anos antes do tratado de Pufendorf: "(...) Se os homens não se prestassem socorro mútuo, faltariam tanto o tempo quanto a capacidade de fazerem o que lhes é possível em vista do próprio sustento e da própria conservação. Com efeito, nem todos são igualmente hábeis em tudo; nem cada um seria por si só capaz de obter aquilo de que individualmente tem mais necessidade".[11] Pufendorf retoma essa idéia quase com as mesmas palavras: "(...) para ter uma vida cômoda, há sempre necessidade de recorrer à ajuda de coisas e de homens, já que cada um não dispõe de energia e de tempo para produzir, sem a colaboração alheia, o que é mais útil e sumamente necessário".[12]

Como se vê, o problema relevante para explicar a origem da vida social não é tanto se o estado de natureza é pacífico ou belicoso, mas se é um estado positivo ou negativo. Para Pufendorf, esse estado — mesmo sendo um estado de paz — continua a ser um estado negativo, ainda que por uma razão (a miséria, a indigência, a pobreza) diferente da principal razão adotada por Hobbes (digo "principal", porque o estado de natureza hobbesiano é, além de violento, também miserável). Mas precisamente o que importa não é que ele não seja um estado de guerra, mas que seja de tal ordem — mesmo não sendo um estado de guerra — que não permite a sobrevivência e o desenvolvimento civil da humanidade.

Também Locke descreve o estado de natureza como um estado de paz e, para afastar até mesmo a menor suspeita de ser hobbesiano, declara-o expressamente: "Temos aqui claramente a diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra, os quais, embora alguns os tenham confundido, são tão distintos entre si como o são um estado de paz, benevolência, assistência e conservação recíproca, e um estado de hostilidade, malvadeza, violência e destruição recíproca".[13] Mas, enquanto estado de paz universal, é tão hipotético quanto o estado universal de guerra de que fala Hobbes. Hipotético no sentido de que *seria* um estado de paz *se* os homens fossem todos e sempre racionais: só o homem racional obedece às leis naturais sem necessidade de ser a isso coagido. Mas, já que os homens não são todos racionais, as leis naturais podem ser violadas; e, visto que de uma violação nasce outra, pela ausência no estado de natureza de um juiz *super partes*, o estado de natureza apresenta continuamente o risco de degenerar num estado de guerra, ou melhor, "o estado de guerra, uma vez iniciado, prossegue".[14] Assim, o estado de natureza é hipoteticamente um estado de paz, mas se torna de fato um estado de guerra: é supérfluo acrescentar que não do estado hipotético, mas do estado de fato é que nasce a exigência da sociedade civil. Não muito diversa é a posição kantiana: na realidade, Kant não se coloca expressamente o problema de saber se o estado de natureza é belicoso ou pacífico, mas — chamando-o de "provisório", em contraste com o estado civil, que chama de "peremptório" — mostra claramente que o estado de natureza é um estado incerto, instável, inseguro, desagradável, no qual "o homem não pode continuar a viver indefinidamente".[15]

A posição de Rousseau é um pouco mais complexa, porque sua concepção do desenvolvimento histórico da humanidade não é diádica — estado de natureza ou estado civil —, como no caso dos escritores precedentes, onde o primeiro momento é negativo e o segundo positivo, mas triádica — estado de natureza, sociedade civil, república (fundada no contrato social) —, onde o momento negativo, que é o segundo, aparece colocado entre dois momentos positivos. O estado ori-

(11) Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. V.

(12) Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. III, § 9, trad. it. cit., p. 111.

(13) Locke, *Two Treatises*, Segundo Tratado, § 19.

(14) *Ibid.*, § 20.

(15) A correspondência da distinção entre estado de natureza e estado civil com a distinção entre estado de direito provisório e estado de direito peremptório é fundamental para compreender a relação entre estado de natureza e sociedade civil em Kant. Na *Rechtslehre* (que é a primeira parte da *Metaphysik der Sitten*, 1797), ele retorna à questão várias vezes: no § 9, a propósito do "meu" e do "teu" exteriores; no § 15, a propósito do título de aquisição; no § 44, a propósito da constituição do Estado. Para um comentário desses trechos, remeto ao meu curso sobre *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, ed. brasileira, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1984, pp. 94 e ss.

ginário do homem era um estado feliz e pacífico, já que o homem — não tendo outros carecimentos além daqueles que podia satisfazer em contato com a natureza — não se via no dever nem de se unir nem de combater os próprios semelhantes. Mas era um estado que não podia durar; por uma série de inovações, a principal das quais foi a instituição da propriedade privada, ele degenerou na sociedade civil (entenda-se: civilizada), onde ocorre o que Hobbes imaginara ocorrer no estado de natureza, ou seja, a conflagração de conflitos contínuos e destrutivos pela posse dos bens que o progresso técnico e a divisão do trabalho haviam aumentado enormemente. Quando Rousseau escreve que "as usurpações dos ricos, o banditismo dos pobres, as paixões desenfreadas de todos" geram "um estado de guerra permanente", faz eco a Hobbes;[16] na realidade, o que Rousseau critica em Hobbes não é ter formulado a idéia de um estado de guerra total, mas de tê-lo atribuído ao homem de natureza e não ao homem civil. Também para Rousseau, portanto, é perfeitamente irrelevante a questão de saber se o estado de natureza é um estado de paz ou de guerra. O que importa é que, também para ele, como para todos os jusnaturalistas, o estado que precede o estado de razão é um estado negativo e que, portanto, o estado de razão, o estado no qual a humanidade deverá encontrar a solução de seus próprios problemas mundanos, surge como antítese ao estado precedente: a diferença entre Rousseau e os outros é que, para esses, o estado precedente é o estado de natureza — seja esse estado de guerra efetiva (Hobbes e Spinoza) ou de guerra potencial (Locke e Kant), seja um estado de miséria (Pufendorf) —, enquanto para Rousseau é a "*société civile*".

c) Se o ponto de partida de uma teoria racional da sociedade e do Estado deva ser o indivíduo isolado ou associado, o indivíduo enquanto tal ou alguma forma de sociedade, foi algo repetidamente discutido no interior da própria escola do di-

(16) J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1754), que cito de Rousseau, *Scritti politici*, ed. de P. Alatri, Turim, Utet, 1970, p. 333. "Entre o direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante, surgia um conflito permanente, que terminava somente com o furor de combates e assassinatos. A sociedade nascente cedia lugar ao mais horrendo estado de guerra" (p. 333). Mais uma vez, o estado de guerra é a passagem obrigatória para o nascimento do Estado: mais uma vez, o Estado é a antítese do estado de guerra.

reito natural. Mais ainda do que a solução dada às duas alternativas anteriormente examinadas, a solução do problema de saber se o estado de natureza era um estado associal, ou seja, composto de indivíduos sem uma necessária relação entre si, ou social, serviu como critério de discriminação das várias tendências de filosofia política durante o século XVIII. Em contraste com os defensores do direito natural individual, que hoje poderíamos chamar de individualistas, os outros — os defensores do direito natural social — foram chamados, já no século XVIII, de "socialistas".[17] Na história do direito natural, o kantiano Hufeland chama Pufendorf e seus seguidores de *Socialisten*, porque "fundam o direito natural na sociedade".[18] Essa denominação durou muito tempo e é ainda hoje empregada por Stahl, na história da filosofia do direito, antes mencionada, quando já agora o termo "socialista" assumiu um significado diverso.[19]

Mas também essa distinção deve hoje ser considerada criticamente, ou seja, fora das preocupações de ortodoxia religiosa que levaram a encarar os escritores não "socialistas", ou seja, os que haviam feito remontar as origens da humanidade a um estado de "selvageria" (basta recordar as acusações dirigidas contra Vico por causa do seu "estado ferino"), como réprobos. Se por "socialistas" se entendem os que continuaram a transmitir a concepção aristotélica do homem como animal naturalmente social — ou movido, como afirmara Grócio, pelo *appetitus societatis* —, nenhum dos escritores que contribuíram para formar e desenvolver o modelo jusnaturalista

(17) F. Venturi, "Socialisti e socialismo nell'Italia del Settecento", in *Rivista Storica Italiana*, 1963, pp. 129-40.

(18) G. Hufeland, *Lehrsätze des Naturrechts*, que cito da 2ª ed., Jena, C. H. Cuno's Erben, 1795 (1ª ed., 1790). A denominação de "socialistas" dada a Pufendorf e seus seguidores encontra-se no § 59, no início de uma breve história do direito natural, na qual é proposta uma periodização, discutida também pelo nosso Rosmini, em *Vorzeit* (época dos precursores), *Unbestimmete Zeit* (época de formação), que compreende os três grandes, Grócio, Pufendorf e Thomasius, e *Bestimmte Zeit* (época da escola formada), de Thomasius para a frente. De Thomasius, Hufeland diz: "Inicialmente amigo dos socialistas, tornou-se depois seu primeiro mais importante adversário" (§ 60).

(19) F. Stahl, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, publicada em dois volumes, respectivamente em 1830 e 1837. Na p. 170 da ed. italiana (Turim, 1855), fala-se de Thomasius "socialista".

pode ser caracterizado com essa denominação. Nem sequer Pufendorf. A necessidade que tem o homem de viver junto com outros não deriva, em Pufendorf, como em Grócio, de uma tendência natural para a sociedade, mas — como vimos — de duas concepções objetivas, o amor de si e a fraqueza, que fazem com que a vida social apareça como desejável para o homem. Assim explicada, a vida em sociedade aparece mais como o produto de um cálculo racional, de um interesse, do que de um instinto ou de um *appetitus*; também por isso, Pufendorf deve ser considerado, mais uma vez, como seguidor de Hobbes e não de Grócio. De resto, para todos os escritores até agora examinados, o estado de natureza é o estado cujo protagonista é o indivíduo singular, com direitos e deveres, com instintos e interesses; ou seja, em relação diretamente com a natureza, da qual retira os meios para sua própria sobrevivência, e só indiretamente, esporadicamente, com os outros homens. O dado originário, um dado diante do qual não se pode imaginar nada de mais adequado a uma concepção individualista da sociedade, não é o *appetitus societatis*, mas o instinto de conservação, o *conatus sese conservandi* de Spinoza. O instinto de conservação move tanto o homem de Hobbes e de Spinoza quanto o de Pufendorf e de Locke. Num feliz isolamento em face dos outros homens transcorre a vida do homem natural de Rousseau, movido exclusivamente pelo amor de si que é, como se lê no *Emílio*, "sempre bom", e é o meio através do qual o homem satisfaz o carecimento fundamental da própria conservação. Fato individual é o *ius in omnia*, do qual partem tanto Hobbes quanto Spinoza. E fruto do esforço inteligente ou capcioso do indivíduo é o instinto fundamental do estado de natureza segundo Locke, e da sociedade civil segundo Rousseau, que substitui o estado de natureza como momento antitético do Estado: a propriedade. Kant faz coincidir o direito natural (contraposto ao direito civil) com o direito privado (contraposto ao público).[20] O direito natural-privado

(20) Sobre esse ponto fundamental, lemos na *Metaphysik der Sitten* a seguinte passagem: "A divisão do direito natural não reside (...) na distinção entre direito *natural* e direito *social*, mas naquela entre direito natural e direito civil, o primeiro dos quais é chamado de *direito privado* e o segundo, de *direito público*. E, com efeito o oposto do *estado de natureza* não é o estado social, mas o estado civil, pois pode muito

é essencialmente, se não exclusivamente, o direito que regula as relações entre os indivíduos: não exclusivamente, já que regula também aquela forma primitiva e natural de sociedade que é a família, bem como as associações privadas.

O princípio individualista em que se inspiram as teorias jusnaturalistas não exclui que exista um direito natural social, ou seja, um direito das sociedades naturais, como a família, e, por conseguinte, que existam sociedades diversas da sociedade civil ou política. O que se exclui é que a sociedade política seja concebida como um prolongamento da sociedade natural: a sociedade política é uma criação dos indivíduos, é o produto da conjunção de vontades individuais. A família faz parte do estado de natureza, mas não o substitui. A sociedade política substitui o estado de natureza, não o continua, nem o prolonga, nem o aperfeiçoa. Os dois termos da construção permanecem o indivíduo, cujo reino é o estado de natureza, e o Estado, que não é uma sociedade natural. As sociedades naturais, ou seja, não-políticas, existem; e ninguém pode cancelálas da história: mas, no contraste principal entre indivíduo e Estado, elas desempenham um papel secundário, ao contrário do que ocorre no modelo tradicional, onde têm um papel primário. É verdade, Hobbes admite que, numa sociedade primitiva, a família — a "pequena família" — assuma o posto do Estado,[21] e que, de fato, na evolução da sociedade do pequeno grupo familiar para o grande Estado, existam Estados, como as monarquias patrimoniais, que assumem o aspecto de famílias ampliadas;[22] e é igualmente verdade que Locke admite que "os pais de família, por uma mudança insensível, tornaram-se também os monarcas políticos",[23] e que, na origem dos tempos, os primeiros governos eram estados monárquicos

bem existir sociedade no estado de natureza, mas não uma *sociedade civil*, que garante o meu e o teu por meio de leis públicas" (ed. cit., p. 422). Dessa passagem, na qual Kant especifica que a contraposição fundamental não é entre direito individual e direito social, mas entre direito natural (aqui incluído o direito das sociedades naturais, como a família e as associações contratuais) e direito civil (ou direito da sociedade civil, que não deve ser confundida com as sociedades naturais), resulta claramente por que o direito natural coincide com o direito privado, e o direito positivo nasce com o direito público.

(21) Hobbes, *Leviathan*, cap. XVII.

(22) Hobbes, *De cive*, IX, 10; *Leviathan*, cap. XX.

(23) Locke, *Two Treatises onf Government*, Segundo Tratado, § 76.

na medida em que o próprio pai era reconhecido como rei.[24] Mas é igualmente claro que, na argumentação de Hobbes e de Locke, é preciso distinguir entre a descrição do que ocorreu de fato em certas circunstâncias e a proposta de uma nova forma de legitimação política. Desse ponto de vista, ou seja, do ponto de vista do fundamento de um novo princípio de legitimidade, nem a sociedade doméstica nem a sociedade senhorial oferecem um modelo válido para a sociedade política.

(24) *Ibid.*, § 107.

O contrato social

O princípio de legitimação das sociedades políticas é exclusivamente o consenso. O tema foi colocado com a máxima precisão por Locke. A melhor chave de leitura da segunda parte dos já citados *Two Treatises of Government* (*Dois tratados sobre o governo*), que tem como subtítulo, e é conhecida como, *An Essay concerning the true Original, Extent and End of Civil Government* (*Ensaio sobre a verdadeira origem, extensão e finalidade do governo civil*), é a que nos permite interpretá-lo como um longo e denso raciocínio dirigido no sentido de refutar todos os que confundiram a sociedade política com a sociedade doméstica e com a sociedade senhorial, bem como de demonstrar que o que distingue as três formas de sociedade é o diferente fundamento da autoridade e, portanto, da obrigação de obediência, ou seja, o diverso princípio de legitimidade. Desde as primeiras páginas, Locke deixa claro o seu propósito, quando escreve que "o poder de um magistrado sobre um súdito pode se distinguir daquele de um pai sobre os filhos, de um senhor sobre o servo, de um marido sobre a mulher, e de um dono sobre o seu escravo"; por isso, é preciso mostrar "a diferença entre o governante de uma sociedade política, o pai de uma família e o capitão de uma galera".[1] Três são os tipos clássicos de fundamento das obrigações, como bem o sabem os juristas: *ex generatione, ex delicto, ex contratu*. A obrigação do filho de obedecer ao pai e à

(1) *Ibid.*, § 2.

mãe depende do fato de que foi por eles gerado, ou da natureza; a obrigação do escravo de obedecer ao dono depende de um delito cometido, ou é o castigo por uma culpa grave (como a de ter travado uma guerra injusta e tê-la perdido); a obrigação do súdito de obedecer ao soberano nasce do contrato. Isso significa dizer que o governante, ao contrário do pai e do dono de escravos, necessita que sua própria autoridade obtenha consentimento para que seja considerada como legítima. Em princípio, um soberano que governa como um pai, segundo o modelo do Estado paternalista, ou, pior ainda, como um senhor de escravos segundo o modelo do Estado despótico, não é um governo legítimo e os súditos não são obrigados a lhe obedecer.

Embora a teoria do contrato social fosse antiga e amplamente utilizada pelos legisladores da Idade Média, somente com os jusnaturalistas ela se torna uma passagem obrigatória da teoria política; tanto que será comum a todos os críticos do direito natural, de Hume a Bentham, de Hegel a Haller, de Saint-Simon a Comte, a refutação desse estranho e inútil expediente (que dois autores tão diferentes, como Bentham e Haller, um independentemente do outro, chamam de "quimera"). Entre os escritores antigos, haviam se referido a um possível e, em alguns casos, efetivamente ocorrido fundamento contratualista do Estado tanto Platão[2] quanto Cícero, o qual colocara na boca de Philus, porta-voz das idéias céticas sobre a justiça, a seguinte afirmação que hoje diríamos de sabor hobbesiano: *Sed cum alium met, et homo moninem e ordo ordinem, tum quia nemo sibi confidit, quase pactio fit inter populum et potentes, ex quo existit id quod Scipio laudabat, coniunctum civitatis genus*".[3] O acordo ao qual tanto Platão quanto Cícero se referem é aquela espécie de pacto que os escritores medievais iriam chamar de *pactum subiectionis* (sobre o qual falaremos adiante). Mas, na tradição sofística, que sublinhara de modo particular e polêmico o caráter convencional das leis e dos governos e, portanto, do justo e do injusto, e depois na tradição epicuriana, o acordo do qual nasce a vida social fazia pensar no que iria ser chamado então de *pactum societatis*, como se pode ler nesta célebre passagem de Epicuro: "A justiça não é algo que existe em si, mas somente nas relações recíprocas e sempre de conformidade com os locais onde se estabelece um acordo para não provocar nem receber dano".[4] Essa diferente interpretação do acordo originário demonstra como era pouco elaborado o chamado contratualismo antigo em comparação com o moderno. Para o contratualismo medieval, mais importante fora a famosa passagem de Ulpiano sobre a *lex de imperio* (ou seja, sobre a lei da qual o imperador derivava a autoridade de fazer leis), segundo a qual o que o príncipe delibera tem força de lei, porque o *populus* conferiu-lhe o poder de que originariamente somente ele, o povo, era titular.[5] Mais uma vez, se a declaração contida nessa passagem podia ser interpretada como um documento da origem contratualista da autoridade, o pacto a que ela se refere é o pacto de submissão, cuja condição necessária e objetiva é a existência do *populus* como *universitas* já constituída e independentemente do modo como foi constituída. Do reconhecimento preliminar de uma relação entre *populus* e *princeps*, de resto, resultavam duas interpretações contrapostas do conteúdo dessa relação, conforme a atribuição da autoridade ao príncipe fosse entendida como uma alienação total e, portanto, não somente do exercício mas também da titularidade do poder (o *translatio imperii*), ou como uma concessão limitada ora no tempo ora também no objeto, segundo a qual o príncipe recebia do povo, de quando em quando, o exercício mas não também a titularidade do poder (ou *concessio imperii*).

Também o tema do contrato social é apresentado pelos diversos autores com algumas variações, das quais as duas

(2) "Portanto, acontece o seguinte: os reis e os povos de três reinos (Esparta, Argos, Messina), com base nas leis estabelecidas em comum para regular as relações entre governantes e governados, juraram-se reciprocamente, uns não tornarem mais gravoso o seu poder com o passar dos tempos e com a ampliação de suas famílias, os outros jamais derrubarem o poder régio e não permitirem que outros tentassem fazê-lo, enquanto os reis observassem essas condições" (Platão, *Leis*, 684 a).

(3) Cícero, *De republica*, III, 13.

(4) Epicuro, *Ratae sententiae*, XXXIII.

(5) "Quod principi placuit legis habet vigorem utpote cum populus ei et in eum suum imperium et potestatem conferat" (D. I, 4, I).

mais importantes referem-se à modalidade de realização (*sub a*) e o conteúdo (*sub b*).

É menos importante do que para o estado de natureza a questão relativa à historicidade ou não do ato. Somente Locke busca provar que nada obsta a que se possa considerar o contrato originário como um fato histórico.[6] Mas Locke tem de refutar um adversário, Filmer, que defendeu a legitimidade da monarquia absoluta recorrendo à história (ainda que a uma história sagrada, que nada tem a ver com a história profana). De resto, também para Locke o contrato serve principalmente como instrumento necessário à finalidade de permitir a afirmação de um certo princípio de legitimação (a legitimação baseada no consenso) contra outros princípios. Se a única forma de legitimação do poder político é o consenso daqueles sobre quem esse poder se exerce, na origem da sociedade civil deve ter existido um pacto, se não expresso, pelo menos tácito, entre os que deram vida a tal sociedade. Mais do que um fato histórico, o contrato é concebido como uma verdade de razão, na medida em que é um elo necessário da cadeia de raciocínios que começa com a hipótese de indivíduos livres e iguais. Se indivíduos originariamente livres e iguais se submeteram a um poder comum, isso não pode ter ocorrido a não ser por meio de um acordo recíproco. Nesse sentido, o contrato — além de um fundamento da legitimação — é também um princípio explicativo. A diferença entre o contrato como fato histórico e o contrato como fundamento de legitimação é clara em Rousseau, onde o pacto entre ricos e pobres que deu historicamente origem ao Estado, tal como é descrito na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, é um pacto urdido com o engano (e portanto, a rigor, ilícito),[7] enquanto o "contrato social" através do qual o homem corrompido da sociedade civil deveria reencontrar a felicidade, ou pelo menos a pureza originária, é pura idéia reguladora da razão. Como idéia reguladora da razão, finalmente, o contrato originário é declaradamente acolhido por Kant, que não se preocupa absolutamente em saber se o Estado teve ou não como fundamento próprio um acordo entre os súditos. Ao contrário, ele considera que a origem do poder supremo é para o povo que está submetido a ele algo "imperscrutável" e, portanto, não pode se tornar objeto de investigação e de controvérsia, a não ser com grave perigo para a salvação do Estado.[8] O que importa é o soberano dirigir o Estado *como se* seu poder estivesse fundado num contrato originário e ele devesse prestar contas do modo como o exerce aos seus súditos. No ensaio *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (*Sobre o ditado comum: Isso pode ser justo em teoria, mas não vale na prática*), de 1793, Kant — depois de ter reconhecido a existência de um contrato originário, "que é o único no qual se pode fundar uma constituição civil universalmente jurídica entre os homens e se pode constituir uma comunidade" — nega que seja necessário pressupô-lo como um fato histórico, dado que, enquanto tal, como ele especifica, tal contrato não seria sequer possível; e afirma, ao contrário, que ele tem sua realidade "como simples idéia da razão", no sentido de que a idéia do contrato obriga "todo legislador a fazer leis como se essas devessem derivar da vontade comum de todo um povo e a considerar todo súdito, enquanto ele se quer cidadão, como se tivesse dado o seu consenso a uma tal vontade".[9] Nesse sentido,

(6) Locke, *Two Treatises*, Segundo Tratado, § 100 e ss. Para afirmar a realidade histórica do contrato originário, Locke se serve de dois argumentos: a) desses contratos não se tem geralmente notícia porque os povos não conservaram notícias de suas origens; b) para alguns Estados, como Roma e Veneza, de cuja origem se tem notícia, a origem contratual é certa.

(7) Trata-se da célebre passagem na qual Rousseau explica a origem do Estado, ou melhor, da relação de sujeição política, no longo período histórico que está entre o fim do estado de natureza e o início da nova comunidade fundada sobre o contrato social, imaginando que os ricos conseguiram convencer os pobres a se submeterem ao poder dos primeiros, mostrando os perigos da desunião (ed. cit., p. 334). É nesse ponto que Rousseau escreve: "Todos correram ao encontro de suas cadeias, acreditando garantirem a liberdade". Essa afirmação constitui o ponto de partida do *Contrato Social*, que começa com a não menos célebre frase: "O homem nasceu livre; e em toda parte se encontra em cadeias".

(8) "A origem do poder superior é para o povo, que está submetido a ele, do ponto de vista político, algo *imperscrutável*; ou seja, o súdito não deve especular sutilmente sobre essa origem, como se se tratasse de uma correta dúvida com relação à obediência que se deve a tal poder (*ius controversum*)" (*Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, § 49). A partir do momento em que a origem do sumo poder é imperscrutável, a busca das origens de um eventual contrato originário por parte do súdito, que não tem o direito de fazê-lo, não só é perfeitamente inútil, mas também criminosa, se feita com a intenção de "mudar depois pela força a constituição atualmente existente" (§ 52).

(9) Kant, *Scritti politici*, ed. cit., p. 262.

o contrato originário desempenha sua real função, que é a de constituir um princípio de legitimação do poder que, como todos os princípios de legitimação (basta pensar no princípio da origem divina do poder), não tem necessidade de ter derivado de um fato realmente ocorrido para ser válido.

a) Segundo uma opinião comum dos escritores de direito público, são necessárias duas convenções sucessivas para dar origem a um Estado: o *pactum societatis*, com base no qual um certo número de indivíduos decidem de comum acordo viver em sociedade; e o *pactum subiectionis*, com base no qual os indivíduos assim reunidos se submetem a um poder comum. O primeiro pacto transforma uma *multitudo* em um *populus*; o segundo, um *populus* numa *civitas*.

Pufendorf e a tratadística de escola seguem a opinião comum (acolhida ainda em final do século XVIII por Anselm Feuerbach no pequeno tratado juvenil *Anti-Hobbes*, que é de 1798).[10] Segundo Pufendorf, quando uma multidão de indivíduos quer proceder à instituição de um Estado, deve antes de mais nada estipular entre si um pacto, "com o qual manifeste a vontade de se unir em associação perpétua", e depois, num segundo momento, após ter deliberado qual deverá ser a forma de governo, se monárquica ou aristocrática ou democrática, deve chegar a "um novo pacto para designar aquela pessoa ou aquelas pessoas às quais deve ser confiado o governo da associação".[11]

Uma das inovações de Hobbes foi a de eliminar um dos dois pactos: o *pactum unionis*, idealizado por Hobbes, com base no qual cada um dos indivíduos que compõem uma multidão cede o direito de autogovernar-se, que possui no estado de natureza, a um terceiro (seja uma pessoa ou uma assembléia), contanto que todos os outros façam o mesmo. Tal pacto é ao mesmo tempo um pacto de sociedade e um pacto de sub-

(10) P. J. A. Feuerbach, *Anti-Hobbes oder Ueber die Grenzen der höschten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn*, Erfurt, Henning, 1798; ed. italiana, Milão, Giuffré, 1972, pp. 26 e 29. Para um comentário mais profundo, cf. M. A. Cattaneo, *Anselm Feuerbach filosofo e giurista*, Milão, Comunità, 1970.

(11) Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. VII, cap. 2, §§ 7 e 8, trad. cit., pp. 164-65.

missão, já que os contratantes são os indivíduos singulares entre si e não o *populus*, por um lado, e o futuro *princeps*, por outro, um pacto de submissão na medida em que aquilo que os indivíduos acordam entre si é a instituição de um poder comum ao qual decidem se submeter. Por outro lado, já em Hobbes se anuncia a diferença, que será grávida de conseqüências, entre o pacto originário da forma democrática de governo e o das demais formas de governo (aristocrática e monárquica). Num trecho do *De cive*, ele diz: "Um Estado democrático não se constitui em virtude de pactos efetuados entre os indivíduos singulares, por um lado, e o povo, por outro, mas em virtude de pactos recíprocos de cada um com todos os outros".[12] Essa idéia é confirmada quando ele diz que o Estado aristocrático "tem sua origem na democracia"[13] e na monarquia, que "deriva da autoridade do povo, na medida em que esse transfere o próprio direito, ou seja, o poder soberano, a um indivíduo".[14] Essas passagens deixam claramente entender que, enquanto para as formas aristocrática e monárquica são necessários os dois pactos (não só o de sociedade, mas também o de submissão), ou um pacto complexo, constituído por um contrato social seguido por uma doação (assim Hobbes interpreta, no *De cive*, o pacto de união), para a forma democrática basta um único pacto, ou o pacto de sociedade, já que — uma vez constituído o povo através do contrato social — não é mais necessário um segundo pacto de submissão, pois esse seria um pacto entre o povo e o povo e, como tal, perfeitamente inútil. Dessa diferença e da dificuldade que dela deriva, Pufendorf tivera plena consciência: ele observou que, com relação à forma de governo democrático, "não resulta muito claramente a estrutura do segundo pacto, já que se trata das mesmas pessoas que, sob dois diversos aspectos, comandam e obedecem". Mas ele resolvera a dificuldade observando que, "embora nos Estados democráticos não pareça talvez tão necessário quanto nos outros tipos de Estado esse segundo pacto, em virtude do qual o soberano e os súditos

(12) Hobbes, *De cive*, VII, 7.

(13) *Ibid.*, VII, 8. Textualmente: "*Aristocratia* sive *curia optimatum* cum summo imperio, originem habet a *Democratia*, quae jus suum in illam trasfert".

(14) *Ibid.*, VII, 11.

trocam expressamente uma promessa sobre os respectivos deveres a cumprir, deve-se imaginar, contudo, que ele ocorreu pelo menos tacitamente".[15]

A redução dos dois pactos a um só foi completada, embora de forma menos explícita, em Spinoza: de forma menos explícita porque, à diferença de Hobbes (e também, como logo veremos, de Rousseau), Spinoza não enuncia a fórmula do pacto, e, aliás, no *Tratado político*, sua última obra, que restou inacabada, passa por alto do tema do contrato social (mas não o exclui, como pareceu a alguns, pois a ele se refere pelo menos uma vez, no § 13 do Livro II, quando diz: "se dois *entram em acordo* e conjugam suas forças, aumentam o seu poder"). Mas agora a forma de governo que ele tem vista é exclusivamente a democrática. No célebre capítulo XVI do *Tratado teológico-político*, onde expõe pela primeira vez sua teoria política, limita-se a dizer, quando os homens perceberam que não mais podiam viver no estado de natureza: "tiveram firmissimamente de estabelecer e *acordar* entre si regular todas as coisas segundo o ditame da razão".[16] No estado de natureza, todo homem (como, de resto, toda criatura) tem tanto direito quanto poder; em outras palavras, cada um tem o direito de fazer o que está em seu poder fazer. Se Hobbes dissera que, no estado de natureza, todo homem tem um direito sobre todas as coisas (*ius in omnia*), Spinoza especifica corretamente ao dizer que o homem, no estado de natureza, tem um direito sobre todas as coisas que estão em seu poder (*ius in omnia quae potest*). (Somente de Deus, então, pode-se dizer que tem um direito sobre todas as coisas, a partir do momento em que, sendo onipotente, o direito sobre tudo o que está em seu poder coincide com o direito sobre tudo.) As conseqüências que derivam dessa condição natural do homem não são diferentes das previstas por Hobbes. Para sair desse estado, a razão sugere a cada homem entrar em acordo com todos os outros, de modo que "cada qual transfira todo seu próprio poder à sociedade, a qual será assim a única a deter o sumo direito natural sobre tudo, ou seja, o supremo poder, ao

(15) Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. VII, cap. 2, § 8, trad. cit., pp. 165-66.
(16) Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, ed. italiana, p. 380.

qual cada um, ou livremente ou por temor dos castigos, deverá obedecer".[17]

Portanto, também para Spinoza, como para Hobbes, embora com uma motivação diversa, que examinaremos melhor adiante, o pacto social consiste num acordo para a constituição de um poder comum. O que, quando muito, distingue Spinoza de Hobbes é que, enquanto para Hobbes o pacto de união pode ser configurado como um contrato em favor de um terceiro (como diria um jurista), para Spinoza — que nisso antecipa claramente Rousseau e o conceito tipicamente rousseauniano da liberdade política como autonomia — o próprio pacto de união prevê a transferência do poder natural de cada um para a coletividade da qual cada um é parte. Disso resulta que essa sociedade, "que se define como a união de todos os homens, que tem *coletivamente* pleno direito a tudo o que esá em seu poder" pode ser chamada propriamente de "democracia".[18] Falando mais adiante da natureza do governo democrático, que lhe parece "o mais natural e o mais conforme à liberdade que a natureza permite a cada um" (não se pode esquecer que, para Hobbes, ao contrário, a melhor forma de governo é a monárquica), Spinoza define tal governo como aquele no qual "ninguém transfere a outros seu próprio direito natural de modo tão definitivo que depois não seja mais consultado; mas o defere à maior parte da sociedade inteira, da qual ele é membro",[19] concluindo com uma frase, que enuncia o núcleo do pensamento igualitário, que depois será o de Rousseau: "Por esse motivo, todos continuam a ser tão iguais quanto o eram no anterior estado de natureza".[20] Rousseau elaborará a fórmula com base na qual "cada um, unindo-se a todos, obedece apenas a si mesmo, e permanece não menos livre do que antes".[21]

No fundo, Rousseau não fez mais do que extrair as extremas conseqüências da doutrina, já anunciada por Hobbes, sublinhada por Pufendorf, formulada por Spinoza, segundo a

(17) *Ibid.*, p. 382.
(18) *Ibid.*, p. 382.
(19) *Ibid.*, p. 384.
(20) *Ibid.*, L. I, cap. 8, p. 735.
(21) Rousseau, *Du contrat social*, L. 1, cap. 6.

qual, na constituição do governo, quando esse governo é o governo democrático, ou seja, o governo do povo sobre o povo, basta um único contrato, o contrato social. A instituição do corpo político, na qual Rousseau vê a transformação dos muitos "eu" no único "eu comum", ocorre instantaneamente, já que a associação de cada um com todos os outros e a submissão de cada um a todos são um único e mesmo ato. O poder social personificado na vontade geral é o resultado da modalidade particular na qual ocorre a associação, que é ao mesmo tempo união de todos e submissão de todos ao todo. Ao contrário de Pufendorf, e de seu predecessor imediato, o genebrino Burlamaqui, cujas idéias ele tem presente, Rousseau nega explicitamente que, para instituir o governo, seja necessário um novo pacto. No cap. VII da parte III de *O Contrato Social*, intitulado significativamente "A instituição do governo não é um contrato", explica que a instituição do governo, ou do poder executivo, não ocorre mediante contrato pelo menos por três razões: a) porque a autoridade suprema não pode nem ser alienada, nem ser modificada com a criação de um poder ainda que superior; b) porque um contrato do povo com essa ou aquela pessoa seria um ato particular e a vontade geral pode se expressar tão-somente através de atos gerais ou leis; c) porque os contratantes estariam entre si em estado de natureza, o que repugna o estado civil uma vez constituído. Daí a conclusão peremptória: "Não há senão um contrato no Estado, o da associação; e este, por si só, exclui qualquer outro".[22] Mediante o contrato social, nasce — com a vontade geral — a soberania, perfeita em si mesma. Já que a prerrogativa da vontade geral é fazer as leis, ela estabelece com um ato de soberania, com uma lei — que é um ato unilateral —, quem deverá governar, ou seja, quem terá o título para o exercício do poder executivo. Todos podem ver a afinidade entre o pensamento de Rousseau e de Spinoza; mas ninguém deve perder de vista, enquanto Spinoza fala hobbesianamente em "poder comum", Rousseau fala de "eu comum". Spinoza põe o acento no resultado do pacto, em seu aspecto objetivo. Rousseau o faz no novo sujeito que dele deriva, em seu aspecto subjetivo.

(22) *Ibid.*, L. III, cap. 16.

b) O objeto do contrato ou dos contratos é a transferência de todos ou de alguns direitos que o homem tem no estado de natureza para o Estado, de modo que o homem natural se torna homem civil ou cidadão. As várias teorias contratualistas se distinguem com base na quantidade e na qualidade dos direitos naturais a que o homem renuncia para transferi-los ao Estado, ou seja, conforme a renúncia e a subseqüente alienação sejam mais ou menos tais. De todos os jusnaturalistas, o que concebeu a alienação mais totalizante foi Rousseau (do que resulta a acusação que lhe foi movida de ser defensor de uma "democracia totalitária"), precisamente o Rousseau que inicia *O Contrato Social* polemizando com autores como Grócio, que consideravam legítimo o ato pelo qual um povo aliena sua própria liberdade. Mas o núcleo do pensamento de Rousseau é a distinção entre a alienação a outros e a alienação a si mesmo. O homem é livre somente quando obedece à lei que ele mesmo se deu. No estado de natureza, o homem não é livre (embora seja feliz), porque obedece não à lei, mas aos próprios instintos; na sociedade civil, fundada sobre a desigualdade entre ricos e pobres, entre opressores e oprimidos, o homem não é livre porque certamente obedece a leis, mas a leis postas não por ele e sim por outros que estão acima dele. O único modo para tornar o homem livre é que ele atue segundo as leis e que essas leis sejam postas por ele mesmo. A transferência total dos direitos naturais para o corpo político constituído pela totalidade dos contratantes deve servir a essa finalidade, ou seja, a de dar a todos os membros desse corpo leis nas quais o homem natural que se tornou cidadão reconheça a lei que ele mesmo se teria imposto no estado de natureza, se nesse estado tivesse podido exercer livremente a própria razão. No momento em que nasce o cidadão, cessa inteiramente o homem natural. Não se compreende Rousseau se não se entende que, ao contrário de todos os demais jusnaturalistas, para os quais o Estado tem como finalidade proteger o indivíduo, para Rousseau o corpo político que nasce do contrato social tem a finalidade de transformá-lo. O cidadão de Locke é pura e simplesmente o homem natural protegido; o cidadão de Rousseau é um outro homem. "A passagem do estado de natureza para o estado civil — afirma ele — produz no homem uma mudança muito importante, substituindo em sua

conduta o instinto pela justiça e emprestando às suas ações a moralidade de que anteriormente eram privadas".[23]

Embora tradicionalmente considerado como teórico do absolutismo, Hobbes não defende a tese da renúncia total. Para ingressar na sociedade civil, o homem — segundo Hobbes — renuncia a tudo o que torna indesejável o estado de natureza; mais precisamente, renuncia à igualdade de fato que torna precária a existência até mesmo dos mais fortes; ao direito à liberdade natural, ou seja, ao direito de agir seguindo não a razão mas as paixões; ao direito de impor a razão por si, só, isto é, ao uso da força individual; ao direito sobre todas as coisas, isto é, à posse efetiva de todos os bens de que tem força para se apropriar. A finalidade em função do qual o homem considera útil renunciar a todos esses bens é a salvaguarda do bem mais precioso, a vida, que no estado de natureza tornou-se insegura por causa da ausência de um poder comum. Entende-se que o único direito ao qual o homem não renuncia, ao instituir o estado civil, é o direito à vida. No momento em que o Estado não é capaz de assegurar a vida de seus cidadãos por inépcia, ou em que ele mesmo a ameaça por excesso de crueldade, o pacto é violado e o indivíduo retoma sua própria liberdade de se defender como acreditar melhor.

Quando Spinoza, depois de ter explicado as razões pelas quais os indivíduos resolveram transferir seu próprio direito sobre tudo ao Estado, afirma que "a suma podestade" que disso deriva "não é submetida a nenhuma lei, mas todos devem obedecer-lhe em tudo", e também que "se não querem ser inimigos do poder constituído e agir contra a razão que sugere defendê-lo com todas as próprias forças, são obrigados a executar absolutamente todas as ordens da suprema autoridade, mesmo no caso de que ela imponha absurdos",[24] ele parece repetir o tema tipicamente hobbesiano da obediência absoluta. Mas, apesar das semelhanças literais, a lógica em que se inspira o raciocínio spinoziano é diversa da hobbesiana: os homens saem do estado de natureza, segundo Hobbes, por razões de segurança (a busca da paz); segundo Spinoza, por razões de potência (já que o direito se estende tanto quanto a

(23) *Ibid.*, L. III, cap. 8.
(24) Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, ed.cit., pp. 382-83.

potência: "quanto maior for o número dos que se constituem em unidade, tanto maior será o direito que todos juntos adquirem").[25] O estado de natureza é um estado de recíprocas impotências e, portanto, de insegurança. Mas a potência não é fim em si mesma; e, quando se torna fim em si mesma, o Estado se torna despótico. A verdadeira finalidade última do Estado não é a potência, mas a liberdade. *Finis republicae libertas est*.[26]

Se, para Hobbes, o fim do Estado é tornar os homens seguros, para Spinoza esse fim é torná-los livres, ou seja, fazer de tal modo que cada homem possa explicitar ao máximo sua própria razão. A primeira condição para que o fim do Estado se realize é que o homem, ingressando no Estado, não abdique do direito de raciocinar: "Ninguém pode obrigar nem ser obrigado a transferir para outros (...) sua própria faculdade de raciocinar livremente e de expressar seu próprio juízo sobre qualquer coisa".[27] Também para Spinoza, portanto, a renúncia aos direitos naturais não é total. Enquanto para Hobbes, que considera que a paz é o fim do Estado, o direito irrenunciável é o direito à vida, para Spinoza, que considera a liberdade como o fim do Estado, o direito irrenunciável é o direito de pensar com a própria cabeça.

Na concepção de Locke, a transferência dos direitos naturais é parcialíssima. O que falta ao estado de natureza para ser um estado perfeito é, sobretudo, a presença de um juiz imparcial, ou seja, de uma pessoa que possa julgar sobre a razão e o erro sem ser parte envolvida. Ingressando no estado civil, os indivíduos renunciam substancialmente a um único direito, ao direito de fazer justiça por si mesmos, e conservam todos os outros, *in primis* o direito de propriedade, que já nasce perfeito no estado de natureza, pois não depende do reconhecimento de outros mas unicamente de um ato pessoal e natural, como é o caso do trabalho. Aliás, a finalidade em função da qual os indivíduos instituem o estado civil é principalmente a tutela da propriedade (que, entre outras coisas, é a garantia da tutela de um outro sumo bem que é a liberdade

(25) Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. I, § 15.
(26) Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, ed. cit., p. 482.
(27) *Ibid.*, p. 480.

pessoal). Se essa é a finalidade, disso resulta que não somente o direito à vida, como em Hobbes, não apenas o direito à liberdade de opinião, como em Spinoza, mas também e sobretudo o direito de propriedade é um direito irrenunciável: "Por poder político — diz Locke, precisamente no início do *Segundo tratado* —, entendo o direito de fazer leis com penalidade de morte e, por conseguinte, com toda penalidade menor, para o fim de regulamentar e conservar a propriedade".[28] Pode-se dizer, em síntese, ainda que com certa simplificação: enquanto os indivíduos de Hobbes e de Spinoza renunciam a todos os direitos, exceto um, os indivíduos de Locke renunciam a um só direito, ou seja, conservam todos menos um.[29]

(28) Locke, *Two Treatises*, Segundo Tratado, § 3. Sobre o significado de "propriedade" em Locke, que ora designa a propriedade em sentido estrito, ora a soma de todos os direitos naturais do indivíduo (como o próprio Locke diz expressamente, § 123), detive-me mais amplamente em meu curso universitário sobre *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, 1963, pp. 217-18.

(29) Porque há pouco citamos Burlamaqui a propósito de Rousseau, considero de certo interesse recordar a sua conclusão de que, "visto que a liberdade civil (isto é, a liberdade que o homem adquire apenas na sociedade civil) é bem mais importante do que a liberdade natural, estamos no direito de concluir que o estado civil que proporciona ao homem uma tal liberdade é, de todos os estados do homem, o mais racional e, por conseqüência, o verdadeiro estado de natureza" (cf. *Principes du droit de la nature et des gens*, Yverdon, 1768, vol. VI, p. 50). Essa conclusão é a inversão da tese hobbesiana segundo a qual o estado civil é antitético ao estado de natureza. Aqui, ao contrário, o estado civil termina por se tornar o verdadeiro estado natural. A posição de Locke é intermediária entre as duas: o estado civil não anula o estado natural nem o dissolve em si mesmo.

A sociedade civil

As divergências com relação às modalidades e ao conteúdo do contrato social, e sobretudo essas últimas, repercutem nas variações sobre o tema da sociedade civil. Essas variações podem ser agrupadas em torno dos seguintes problemas: a) se o poder soberano é absoluto ou limitado; b) se é indivisível ou divisível; c) se se pode resistir a ele ou não. As soluções dadas aos três problemas são estreitamente ligadas: quem pensa na contraposição clássica entre Hobbes e Locke não tardará a perceber que, enquanto para Hobbes o poder é absoluto, indivisível e irresistível, para Locke, ao contrário, é limitado, divisível e resistível.

a) Se por poder absoluto se entende um poder sem limites, nenhum dos escritores de que estou me ocupando defendeu, na verdade, o caráter absoluto do poder. Poder absoluto, nesse sentido, é somente o de Deus. Ao contrário, a argumentação é outra se se entende por poder absoluto, como se deve fazer, *legibus solutus*. O fato de que o soberano seja livre das leis, significa que ele é livre das leis civis, ou seja, das leis que ele mesmo tem o poder de criar. Nesse sentido, declaram-se explicitamente em favor do poder absoluto tanto Hobbes quanto Spinoza. E também Rousseau: "Assim como a natureza dá a todo homem um poder absoluto sobre todos os seus próprios membros, do mesmo modo o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus próprios membros; e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral,

toma (...) o nome de soberania".[1] Também para Kant, o poder do soberano é, nessa acepção do termo, absoluto. Quando ele afirma que "o soberano no Estado tem em face dos súditos apenas direitos e nenhum dever (coativo)",[2] quer dizer que o soberano, não importa o que faça, não importa a lei que viole, não pode ser submetido a julgamento. Não pode ser submetido a julgamento precisamente porque não é obrigado juridicamente a respeitar as leis civis. O fato de que o poder soberano esteja acima das leis civis não quer dizer que seja um poder sem limites: quer dizer que os limites do seu poder são limites não jurídicos (de direito positivo), mas de fato, ou, pelo menos, são limites derivados daquele direito imperfeito, ou seja, incoercível, que é o direito natural. (Para quem considera que não há outro direito além do direito positivo, na medida em que atribui ao direito o traço característico da coercibilidade, os limites derivados do direito natural são, propriamente falando, também eles limites de fato, ou, pelo menos, não se diferenciam, com relação ao poder de resistência dos súditos, dos limites de fato.)

Ninguém melhor do que Spinoza esclareceu os termos da questão. "Se por lei se entende o direito civil (...), ou seja, se essas palavras são entendidas literalmente, não se pode dizer que o Estado seja submetido a leis ou que possa delinqüir. Com efeito, as regras e os motivos de submissão e de obediência que o Estado deve conservar para sua própria garantia não são de direito civil, mas de direito natural (...); e o Estado é obrigado a isso apenas pela mesma razão por que o homem no estado natural é obrigado (...) a evitar se matar: dever esse que não implica submissão, mas denota a liberdade da natureza humana".[3] Desses limites naturais, alguns dependem da própria natureza dos súditos que o Estado comanda e, enquanto externos ao Estado, trazem à luz uma impossibilidade material: assim como ninguém pode fazer com que uma mesa coma grama, também o Estado não pode obrigar um homem a voar. Outros, bem mais importantes, dependem da natureza mesma do Estado, ou seja, põem em ação uma impossibilidade racional (ou moral). O Estado, enquanto ente racional, não pode deixar de seguir os ditames da razão, a não ser que pretenda decretar sua própria perdição. A teoria do Estado de Spinoza não é tanto uma teoria do Estado absoluto quanto do Estado-potência; e um Estado é tanto mais potente quanto mais sua potência for razoável, ou seja, obedecer aos ditames da razão, quanto mais os governantes não abusarem do seu poder, já que somente enquanto governarem nos limites da razão poderão contar com o consenso dos súditos. "Se o Estado não fosse submetido a nenhuma das leis ou regras graças às quais é o que é, não seria uma realidade natural e sim uma quimera".[4] Para conservar a própria autoridade, ou seja, para continuar a manter sua própria natureza, o Estado não pode realizar nenhuma ação que faça desaparecer o respeito dos súditos e provoque a revolta: "Quando o soberano mata e expolia os súditos, seqüestra as moças, etc., a sujeição se transforma em indignação e, por conseguinte, o estado civil se converte em estado de hostilidade".[5] A sanção pela violação de uma lei natural ou da razão é, por sua vez, um fato natural, a dissolução do Estado, da qual nasce um novo direito que não é mais o direito civil e sim o direito de guerra, o único direito que vigora no estado de natureza. Como vimos a respeito da irrenunciabilidade ao direito de raciocinar e julgar, um outro limite do Estado deriva do fato de que ele deve regular, seguindo sua natureza, as ações externas e não as internas: uma das razões adotadas por Spinoza é a liberdade de pensamento ser incoercível, ou seja, ser de tal ordem que o Estado, por mais que faça, não pode impedir um indivíduo de pensar o que pensa (pode apenas impedi-lo de dizer o que pensa); e, de qualquer modo, não há sanção de que disponha que seja capaz de convencer um filósofo a não crer naquilo em que crê (pode apenas transformá-lo num hipócrita ou num mártir). "Não fazem parte do direito civil — diz Spinoza — todas aquelas ações às quais não se possa ser induzido pela esperança de prêmios ou pelo temor de ameaças".[6]

Além desses limites que podem ser chamados de necessá-

(1) Rousseau, *Du contrat social*, L. II, cap. 4.
(2) Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, § 49 A.
(3) Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. IV, § 5.

(4) *Ibid.*, cap. IV, § 4.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*, cap. III, § 8.

rios, na medida em que derivam da própria natureza do Estado ou de razões objetivas, não há escritor que não reconheça limites que derivam de considerações de conveniência ou de oportunidade. Entre esses, os principais são os que se referem à esfera dos interesses privados. Diz Hobbes: "As leis não foram inventadas para reprimir a iniciativa individual, mas para discipliná-la, do mesmo modo como a natureza dispôs as margens dos rios não para estancar o seu curso, mas para dirigi-lo".[7] E Rousseau: "Todos os serviços que um cidadão pode prestar ao Estado são por ele devidos tão logo o Estado os reclame; mas o corpo soberano, por sua parte, não pode gravar os súditos com nenhuma cadeia que seja inútil à comunidade".[8]

b) Embora os defensores da indivisibilidade do poder soberano, como Hobbes e Rousseau, e os defensores da divisão de poderes, como Locke, Montesquieu e Kant, sejam habitualmente contrapostos como representantes de duas teorias opostas, a contraposição — se olhamos as coisas com a atenção que a complexidade da matéria exige — não é tão evidente como parece e como se supõe. A verdade é que a "divisão" que os defensores da indivisibilidade condenam nada tem a ver com a "divisão" que os adversários defendem; e, vice-versa, a concentração que estes combatem não corresponde à unidade que os outros defendem. Quando Hobbes afirma que o poder soberano deve ser indivisível e condena como teoria sediciosa a tese contrária, o que ele rechaça é a teoria do governo misto, ou seja, a teoria que afirma como governo ótimo aquele em que o poder soberano está distribuído entre órgãos diversos em colaboração entre si, representados cada um por três diversos princípios de qualquer regime (o monarca, os melhores, o povo). Quando Locke defende a teoria da divisão dos poderes, o que ele acolhe não é absolutamente a teoria do governo misto, mas sim a teoria segundo a qual os três poderes através dos quais se explicita o poder soberano — o poder legislativo, o poder executivo e o poder judiciário (mas, na realidade, os poderes que Locke leva sobretudo em conta são

(7) Hobbes, *De cive*, XIII, 15.
(8) Rousseau, *Du contrat social*, L. II, cap. 4.

apenas dois, o legislativo e o executivo) —, devem ser exercidos por organismos diversos. Do ponto de vista da unidade que preocupa Hobbes, o Estado que Locke tem em mente não é menos unitário do que o Estado hobbesiano: é verdade, decerto, que o poder executivo e o poder legislativo são atribuídos a dois órgãos diversos, respectivamente o rei e o parlamento, mas é igualmente verdade que o poder supremo é um só, o poder legislativo, e que o poder executivo deve permanecer subordinado ao primeiro: "De qualquer modo, desde que o governo subsiste, o poder supremo é o legislativo, pois o que pode dar leis a outros deve necessariamente lhe ser superior";[9] e, por outro lado, "o poder executivo, quando não é colocado numa pessoa que também faça parte do legislativo, é evidentemente subordinado e responsável perante esse último, e pode ser mudado e transferido a bel-prazer".[10]

Somente quando se leva em conta essa não-correspondência entre os dois conceitos de divisão e, respectivamente, de indivisibilidade do poder soberano, um dos quais se refere à divisão dos órgãos (rei, câmara dos lordes e câmara dos comuns), enquanto o outro refere-se à divisão das funções (legislativa, executiva, judiciária), é que se pode compreender o aparente paradoxo de *O Contrato Social*, no qual Rousseau afirma ao mesmo tempo a tese da indivisibilidade da soberania, como Hobbes, e a tese da divisão do poder legislativo e do poder executivo, bem como a subordinação do segundo ao primeiro, como Locke.[11] A indivisibilidade do poder soberano, pela qual se entende que aquele ou aqueles que detêm o poder soberano não podem dividi-lo em partes distintas e independentes, e a divisão entre poder legislativo e poder executivo, pela qual se considera desejável que as duas funções sejam exercidas em modos e por órgãos diversos, não são absolutamente incompatíveis. A contradição aparece ainda menos evidente se se leva em conta que, dos dois males extremos que todo filósofo político encara com preocupação, a anarquia e o

(9) Locke, *Two Treatises*, Segundo Tratado, § 150.
(10) *Ibid.*, § 152.
(11) No que se refere à indivisibilidade da soberania, cf. *Du contrat social*, L. II, cap. 2. Quanto à separação entre poder legislativo e poder executivo e à subordinação do segundo ao primeiro, cf. *ibid.*, L. III, cap. 1.

despotismo, a teoria hobbesiana da indivisibilidade visa a remediar o primeiro, enquanto a teoria lockeana da divisão visa a evitar o segundo. Como já foi várias vezes observado e o que há pouco dissemos confirma, o paradoxo de Rousseau consiste no fato de que, com sua teoria do contrato social, ele imaginou uma fórmula com a qual visa salvar ao mesmo tempo a unidade do Estado (pelo que ele se professa admirador de Hobbes) e a liberdade dos indivíduos (no que ele é certamente um seguidor de Locke).

A tese de que a separação dos poderes é um remédio contra o despotismo é ratificada por Kant, o qual distingue, com relação ao modo de governar, duas formas de Estado, a república e o despotismo: a república é caracterizada pela separação entre poder executivo e poder legislativo, como ele afirma a propósito do primeiro artigo definitivo para a paz perpétua, o qual — com a finalidade de realizar as condições de uma paz estabelecida entre os Estados — exige que todo Estado tenha uma constituição republicana. Mas também Kant, sublinhando a importância da separação dos poderes, não pretende absolutamente ameaçar aquela unidade do poder soberano que Hobbes desejava. Numa perfeita racionalização (tão perfeita que parece artificiosa) da teoria dos três poderes, Kant os considera ao mesmo tempo como coordenados, no sentido de que se completam um ao outro, como subordinados, no sentido de que são dependentes um do outro, e como unidos, no sentido de que a unidade deles permite ao Estado atingir sua finalidade precípua, que é fazer justiça salvaguardando a liberdade.[12] Numa outra passagem, que pode parecer não perfeitamente conforme à precedente, Kant equipara os três poderes às três proposições de um silogismo prático, onde a premissa maior é a lei, a menor é o comando do executivo, enquanto a conclusão é a sentença do juiz: nada mais unitário do que um raciocínio silogístico.[13] Qualquer que seja o seu valor, tal analogia é uma comprovação de que a teoria da separação dos poderes jamais põe em questão a unidade do poder soberano, como, ao contrário, poderia ocorrer na teoria do governo misto, que fora o principal alvo de Hobbes.

(12) Kant, *Metaphysik der Sitten*, § 48.
(13) *Ibid.*, § 45.

c) A predominância dada a um dos dois males extremos, anarquia ou despotismo, repercute também na solução que os autores singulares dão ao problema da obediência e, respectivamente, do contrário da obediência, ou seja, a resistência. Quem, como Hobbes, considera como mal extremo a anarquia, um mal que provém da conduta irrefreada dos indivíduos, tende a se colocar do lado do príncipe, cujo poder considera irresistível, ou seja, de tal natureza que, diante dele, o súdito tem unicamente o dever de obedecer. Quem, ao contrário, como Locke, considera o despotismo como mal extremo, um mal que provém da conduta irrefreada do soberano, tende a se pôr do lado do povo, ao qual atribui em determinados casos o direito de resistir às ordens do soberano, ou seja, de não obedecer. A teoria dos dois males é expressamente invocada por Locke: "Se é a opressão ou a desobediência que constitui a origem primeira da desordem — diz ele — é uma questão cuja decisão deixo à imparcialidade da história".[14] Mas ele reconheceu que a história dá razão aos que consideram como a causa mais freqüente dos tumultos não as rebeliões dos povos (os quais são mais inclinados a suportar que a promover sedições), mas a prepotência dos soberanos. Razão pela qual é preciso prevenir-se não tanto contra as primeiras, como o fazem os defensores de uma férrea obediência, quanto contra as segundas, e estabelecer quais são os casos em que desaparece a obrigação da obediência. A mesma teoria dos dois males é invocada, mas com um juízo de valor oposto, por Spinoza. Defensor como Hobbes da obediência incondicional, ou seja, da obediência às leis mesmo quando aqueles a quem são dirigidas as consideram como iníquas, assim argumenta: "Se o homem razoável deve por vezes fazer, por ordem do Estado, algo que reconhece como repugnante à razão, esse mal é amplamente compensado pelo bem que retira do próprio estado civil: com efeito, é também uma lei da razão que, entre dois males, deve-se escolher o menor".[15]

Todavia, quando se passa das declarações de princípio para a análise dos casos concretos, a alternativa — também nesse caso, como no caso do problema dos limites do poder

(14) Locke, *Two Treatises*, Segundo Tratado, § 230.
(15) Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. III, § 6.

soberano — aparece menos rígida: a situação é mais complexa. Um intransigente teórico da obediência como é Spinoza, reconhece, como Locke, que "os abalos, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são imputáveis tanto à maldade dos súditos quanto à má constituição do governo".[16]

Antes de mais nada, é preciso considerar que a divergência entre defensores da obediência e defensores da resistência refere-se ao caso do tirano e não ao do usurpador (e ao caso, a esse assimilável, da conquista): no caso do usurpador, Hobbes não hesita em reconhecer o desaparecimento da obrigação de obedecer, já que quem se apossa do poder sem ter títulos para isso deve ser considerado como um inimigo (um inimigo interno, à diferença do conquistador, que é um inimigo externo); e, diante do inimigo, não há outro direito além do direito de guerra (que vigora no estado de natureza).[17]

No que se refere ao caso do mau governo (no qual se enquadra o do tirano), a diferença não é tanto entre quem admite e quem recusa o direito de resistência, mas sim ao diferente modo de estabelecer em que consiste um mau governo, ou seja, o governo contra o qual a desobediência se torna lícita. Nessa ordem de idéias, reaparece o contraste acerca da predominância dada a um ou a outro dos males extremos. Se, para Locke, e em geral para os que combatem o despotismo, mau governo é o que abusa do próprio poder e trata os seus súditos não como homens racionais, mas como escravos ou crianças (e o caso clássico da tirania), para Hobbes e para Spinoza mau governo é o que peca não por excesso, mas por defeito, e que, não garantindo satisfatoriamente a segurança dos próprios súditos, não cumpre sua própria tarefa fundamental de fazer cessar do modo mais absoluto possível o estado de natureza. Para Hobbes, "a obrigação dos súditos em face do soberano dura enquanto dura o poder com o qual ele é capaz de protegê-los".[18]

Spinoza, partindo do princípio de que o direito é poder e que, portanto, o direito do Estado de comandar se estende até

(16) *Ibid.*, cap. V, § 2.
(17) Hobbes, *De cive*, VII, 3.
(18) Hobbes, *Leviathan*, cap. XXI.

o momento em que se estende seu poder, deplora o Estado que, "não tendo assegurado de modo adequado a concórdia", demonstra "não ter assumido plenamente as rédeas do governo". Um Estado desse tipo, na medida em que não conseguiu eliminar as causas das desordens, "não difere em muito do estado de natureza, no qual cada um vive a seu talante e em contínuo perigo de vida".[19] De resto, as duas formas de mau governo têm um caráter essencial em comum: são o reino do medo, e o reino do medo é o contrário da sociedade civil, que nasce para instaurar o reino da paz e da segurança. Não por acaso Locke considera o Estado despótico como o prolongamento do estado da natureza; e Spinoza afirma que "um povo livre se rege mais pela esperança do que pelo medo, enquanto um povo subjugado, ao contrário, vive mais no temor do que na esperança".[20] (A relação entre despotismo e medo será celebrizada pela teoria do despotismo de Montesquieu.)

O problema mais difícil para uma teoria racional (ou que pretende ser racional) do Estado é o de conciliar dois bens a que ninguém está disposto a renunciar e que são (como todos os bens últimos) incompatíveis: a obediência e a liberdade. Spinoza propõe uma solução que será acolhida também por Kant: dever de obediência absoluta com relação às ações, direito de liberdade com relação aos pensamentos. Entrando no estado civil, cada um renuncia ao direito de *agir* segundo seu próprio arbítrio, não àquele de *raciocinar* e de *julgar*: "Enquanto ninguém pode agir contra o decreto das soberanas podestades, é lícito a cada um, sem lesar o direito, pensar e julgar e, portanto, também falar contra o decreto por elas emanado, contanto que simplesmente fale ou ensine, e defendendo o que diz baseando-se apenas na razão".[21]

Kant é muito firme em afirmar a obrigação absoluta de obedecer à lei e em negar todo e qualquer direito de resistência; e ele se expressa sobre isso com uma aspereza que lhe foi freqüentemente criticada. Se uma lei pública, diz ele, é irrepreensível, ou seja, conforme o direito, é também irresistível,

(19) Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. V, § 2.
(20) *Ibid.*, cap. V, § 6.
(21) Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. XX, ed. cit., p. 483.

já que a resistência a ela teria lugar segundo uma máxima que, universalizada, destruiria qualquer constituição civil: "Contra o supremo legislador do Estado, não pode haver nenhuma oposição legítima por parte do povo, já que somente graças à submissão de todos à sua vontade universalmente legisladora é possível um Estado jurídico; portanto, não pode ser emitido nenhum direito de *insurreição* (*seditio*), menos ainda de *rebelião* (*rebellio*), e menos do que qualquer outro de *atentados* contra ele como indivíduo (como monarca) *sob pretexto de abuso do poder*, em sua pessoa ou em sua vida (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*)".[22] Mas a obediência não exclui a crítica: e, portanto, o que é seu pressuposto, a liberdade de opinião e de expressão. No ensaio *Was ist Aufklärung* (*O que é o iluminismo*), de 1784, depois de ter afirmado que o iluminismo "não precisa senão da liberdade, e da mais inofensiva de todas as liberdades, ou seja, a de fazer uso público da própria razão em todos os campos", elogia o príncipe que erigiu como máxima de seu próprio governo o seguinte: "Raciocinem enquanto quiserem e sobre o que quiserem, mas obedeçam".[23]

Além dessa solução, que representa a quintessência do pensamento liberal, existem apenas outras duas soluções: a solução lockeana da obediência não mais absoluta e sim relativa, ou seja, condicionada ao respeito pelo soberano de limites preestabelecidos ao seu poder supremo; e a solução rousseauniana, que reafirma o dever da obediência absoluta, mas ao mesmo tempo afirma que somente na obediência absoluta, quando se entende por obediência a submissão à lei que cada um prescreveu para si mesmo, consiste a liberdade (que será também a solução de Hegel, embora ele seja anti-rousseauniano sob vários aspectos).

(22) Kant, *Metaphysik der Sitten*, § 49 A.
(23) Kant, *Scritti politici*, cit., p. 143.

O Estado segundo a razão

O fato de que todas as variações do modelo por nós consideradas (e que não esgotam o número das que poderiam ser indicadas) sejam o reflexo de diferentes posições ideológicas e tenham, como conseqüência, relevantes implicações políticas, revelou-se com muita clareza e não necessita de ulteriores comentários. Deve ser ainda esclarecido que, entre a estrutura de um modelo e sua função ideológica, não subsiste aquele paralelismo perfeito que seríamos tentados a imaginar: o mesmo modelo pode servir para apoiar teses políticas opostas, e a mesma tese política pode ser apresentada com modelos diversos. Trata-se, de resto, do bem conhecido problema da complexa relação, de modo algum simples e simplificável, entre a construção de uma teoria e seu uso ideológico: relação que desencoraja ou deveria desencorajar os que buscam correspondências unívocas (dada tal teoria, tem-se determinada ideologia).

Se se escolhe como critério para distinguir as atitudes políticas dos diversos autores a resposta que deram à velha e sempre recorrente disputa sobre a melhor forma de governo, podem-se distinguir, *grosso modo*, três posições, conforme a preferência tenha sido dada ao governo monárquico (Hobbes), ao democrático (Spinoza, Rousseau) ou ao constitucional representativo (Locke, Kant). A derivação da construção spinoziana a partir da hobbesiana é evidente e não é de modo algum atenuável (como tentam fazer os que consideram dever

evitar, para o autor que apreciam, a vergonha da *reductio ad Hobbesium*). Mas, quando ambos se empenham em dar uma resposta motivada à pergunta sobre a melhor forma de governo (Hobbes no cap. X do *De cive*, Spinoza nos capítulos VI-IX do *Tratado político*), chegam a conclusões opostas: para Hobbes, a melhor forma de governo é a monarquia, enquanto para Spinoza é a democracia. É bastante conhecido o quanto influiu sobre Rousseau o modelo hobbesiano; mas, do modelo escolhido como guia, Rousseau extrai não as conseqüências políticas de Hobbes, mas as de Spinoza: a definição dada por Spinoza da democracia antecipa surpreendentemente a fórmula de Rousseau: "[A democracia] define-se como a união de todos os homens que têm coletivamente pleno direito a tudo o que está em seu poder".[1] Contudo, a construção rousseauniana não é nem a de Hobbes nem a de Spinoza: o modo pelo qual ele figura a distinção entre poder legislativo e poder executivo, como distinção entre a vontade que delibera e dirige e a mão que atua, é de nítida derivação lockeana. Mas Rousseau é defensor da demoeracia direta, enquanto Locke defende e racionaliza o regime da monarquia constitucional e representativa. Sobre a relação Locke-Kant no que se refere à forma de governo, não há necessidade de gastar muitas palavras: quando contrapõe a república não à monarquia, mas ao despotismo, Kant tem em mente o ideal da monarquia constitucional, e não certamente o ideal spinoziano e menos ainda o rousseauniano da democracia; aliás, ele execra a democracia como a pior forma de governo. Contudo, se examinarmos os elementos singulares da construção, não há dúvida de que alguns deles, em minha opinião os mais significativos — a teoria da obediência absoluta acompanhada da liberdade de opinião — aproximam-no de Spinoza. Kant é muito mais estatista que Locke, apesar da divisão dos poderes, mas é ao mesmo tempo menos democrático que Spinoza e, naturalmente, que Rousseau, de quem, contudo, é mais próximo pelo seu estatismo e de quem derivou a idéia do contrato originário como fundamento de legitimidade do poder e a própria fórmula desse contrato, segundo o qual todos depõem sua liberdade externa para retomá-la na condição de membro de um corpo comum.[2]

(1) Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. XVI, ed. cit., p. 382.

Não é diversa a conclusão a que podemos chegar quando examinamos não a solução dada ao problema da melhor forma de governo, mas a ideologia política expressa em cada autor: conservadora (Hobbes), liberal (Spinoza, Locke e Kant), revolucionária (Rousseau). O significado ideológico de uma teoria depende não de sua estrutura, mas do valor primário ao qual ela serve: a ordem, a paz social, a segurança, a liberdade individual estreitamente ligada à propriedade, a igualdade social que se realiza não na liberdade individual mas na liberdade coletiva, e assim por diante. A fórmula hobbesiana do pacto de união desempenha uma função conservadora em Hobbes, radical-revolucionária em Rousseau, enquanto a ideologia liberal acolhe e utiliza para a mesma finalidade, respectivamente em Spinoza-Kant e em Locke, duas soluções opostas com relação ao problema da obrigação política (dever de obediência ou direito de resistência).

Todavia, para além das variações estruturais, até mesmo nos limites de um único modelo, e para além das divergências ideológicas, todas as filosofias políticas que se enquadram no âmbito do jusnaturalismo têm — com relação às que as precedem e às que as sucedem — uma característica distintiva comum: a tentativa de construir uma teoria racional do Estado. Nas primeiras páginas, insistimos no ambicioso projeto da chamada escola do direito natural, a começar por Hobbes, de elaborar uma ética, uma ciência do direito, uma política (ao que se acrescentará, no final, uma economia), ou, em suma, uma filosofia prática demonstrativa, isto é, apoiada em princípios evidentes e deduzida desses princípios de modo logicamente rigoroso. Esse projeto culmina na teoria do Estado, não só porque o Estado, e em geral o direito público, constitui a parte final da teoria do direito e era até então a parte teoricamente menos desenvolvida, mas também porque é aquela a que os próprios jusnaturalistas deram maior destaque, e que deixou atrás de si maiores marcas, tanto que o jusnaturalismo foi geralmente considerado como uma corrente de filosofia política.

(2) Kant, *Metaphysik der Sitten*, § 47.

A expressão "teoria racional do Estado" tem, antes de mais nada, um significado metodológico, sobre o qual, depois do que dissemos nas páginas anteriores, não é o caso de insistir. Quando muito, será necessário acrescentar que, precisamente na teoria do Estado, manifesta-se mais clara e mais concretamente do que em qualquer outro terreno o propósito pufendorfiano de separar a jurisprudência da teologia. Construir racionalmente uma teoria do Estado significa prescindir totalmente de qualquer argumento (e, portanto, de qualquer subsídio) de caráter teológico, ao qual sempre recorrera a doutrina tradicional, na tentativa de explicar a origem da sociedade humana em suas várias formas; ou seja, em outras palavras, significa busca explicar e justificar um fato puramente humano com o Estado partindo do estudo da natureza humana, das paixões, dos instintos, dos apetites, dos interesses que fazem do homem um ser sociável/insociável, ou, em suma, partindo dos indivíduos — como dirá Vico, em tom de condenação, referindo-se a Pufendorf — "lançados neste mundo sem cuidado e ajuda divinos".[3] À teoria do Estado como *remedium peccati*, Hobbes — e, em suas pegadas, Spinoza — contrapõe a teoria do Estado como remédio para um fato humaníssimo, as paixões humanas, consideradas "não como vícios, mas como propriedades da natureza humana, pertinentes a ela do mesmo modo que à natureza da atmosfera são pertinentes o calor, o frio, a tempestade, o trovão e assemelhados".[4]

Com Locke, com os economistas, com Kant, os interesses assumiram o lugar das paixões como mola da vida social: mas a antítese interesse individual/interesse social, utilidade imediata/utilidade mediata, jamais eliminará inteiramente a antítese, da qual partiu a teoria racional do Estado, entre paixões (afetos) e razão. Aliás, as duas antíteses procedem mescladas uma à outra, mal distinguíveis uma da outra, de modo que o Estado aparece em cada oportunidade e ao mesmo tempo como o ente racional por excelência e como o garante do interesse coletivo, do útil mediato, que é o "verdadeiro" útil, precisamente o útil tal como é sugerido pela reta razão. A hipótese do estado de natureza e do conseqüente contrato social faz desaparecer definitivamente a doutrina do *nulla potestas nisi a Deo*, da qual Kant dará uma justificação puramente racional: a máxima — diz ele — não tem finalidade que a de fazer compreender que a origem do poder é imperscrutável (mas, se é assim, então a doutrina da origem divina do poder poderá ser tranqüilamente substituída pela doutrina que funda a legitimidade do poder unicamente na tradição, como a defendida por Edmund Burke, contemporâneo de Kant, já que a tradição é tão imperscrutável quanto a vontade de Deus). A construção racional do Estado avança *pari passu* com o processo de secularização da autoridade política e, em geral, da vida civil: não pode ser dissociada, embora seja difícil dizer se se trata de um estímulo ou de um reflexo (provavelmente é ambas as coisas), daquela profunda transformação das relações entre Estado e Igreja, pela qual o Estado se torna cada vez mais independente da Igreja, enquanto a Igreja (a partir do momento em que entra em colapso o universalismo religioso e nascem as Igrejas nacionais) se torna cada vez mais dependente do Estado.

(3) G. B. Vico, *La scienza nuova prima*, ed. cit., § 18.
(4) Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. I, § 4.

Por outro lado, quando se fala em teoria racional do Estado, a propósito do jusnaturalismo, é preciso saber captar — além do significado metodológico — também um significado teoricamente bem mais rico e historicamente bem mais relevante, que se refere à natureza e ao resultado da construção e que revelará toda a sua importância quando o modelo se for esgotando nas várias correntes antijusnaturalistas. Com um pequeno número de palavras, pode-se expressar a idéia nos seguintes termos: a doutrina jusnaturalista do Estado não é apenas uma teoria racional do Estado, mas também é uma teoria do Estado racional. Isso quer dizer que ela desemboca numa teoria da racionalidade do Estado, na medida em que constrói o Estado como ente de razão por excelência, único no qual o homem realiza plenamente sua própria natureza de ser racional. Se é verdade que, para o homem enquanto criatura divina, *extra ecclesiam nulla salus*, é igualmente verdade que, para o homem enquanto ser natural e racional, não há salvação *extra rempublicam*.

Com a sua costumeira e peremptória lucidez, Hobbes expressa esse conceito numa célebre passagem que pode ser as-

sumida quase como emblema da elevação do Estado a sede da vida racional: "Fora do Estado, tem-se o domínio das paixões, a guerra, o medo. A pobreza, a incúria, o isolamento, a barbárie, a ignorância, a bestialidade. No Estado, tem-se o domínio da razão, a paz, a segurança, a riqueza, a decência, a sociabilidade, o refinamento, a ciência, a benevolência".[5] O maior teórico do Estado racional é Spinoza: no homem, as paixões são tão naturais quanto a razão; mas, no estado de natureza, as paixões triunfam sobre a razão; contra as paixões, a religião pode pouco ou nada, já que ela vale "no momento da morte, quando as paixões já foram vencidas pela doença e o homem está debilitado ao extremo, ou nos templos, onde os homens não exercem relações de interesse";[6] somente a união de todos num poder comum, que refreie, com a esperança de prêmios ou com o temor de castigos, os indivíduos que tendem naturalmente a segnir mais a cega cupidez do que a razão, pode permitir ao homem alcançar do melhor modo possível a meta da própria conservação que é a finalidade precípua prescrita pela razão; na medida, de resto, em que o Estado, e somente o Estado, permite ao homem realizar a suprema lei da razão, que é a lei da própria conservação (da "verdadeira utilidade"), ele deve se comportar, se quer sobreviver, racionalmente, de modo diverso do que ocorre com os homens no estado de natureza; ou seja, o homem deve se comportar seguindo apenas os ditames da sã razão; o indivíduo não delinqüe se, no estado de natureza, não segue a razão; o Estado, sim, porque somente o Estado racional consegue conservar a potência que é constitutiva da sua natureza; um Estado não racional é impotente; e um Estado impotente não é mais um Estado. O indivíduo pode encontrar refúgio no Estado. Mas o Estado? O estado ou é potente (e, portanto, autônomo) ou não é nada: mas, para ser potente e autônomo, deve seguir os ditames da razão. O Estado-potência é também, ao mesmo tempo, o Estado-razão. Spinoza aprendeu bem a lição do "agudíssimo", do "sábio" Maquiavel, de quem é um admirador, e transformou-a num fragmento de uma das mais coerentes (e impiedosas) concepções do homem jamais imaginada. As razões do Estado são, no final das contas, as razões da razão: a racionalização do Estado se converte na estatização da razão, e a teoria da razão de Estado se torna a outra face da teoria do Estado racional.

(5) Hobbes, *De cive*, X, 1.
(6) Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. I, § 5.

Para Locke, as leis naturais são as próprias leis da razão. Mas, para observar as leis da razão, são necessários seres racioanis, ou, melhor dizendo, são necessárias condições tais que permitam a um ser racional viver racionalmente, ou seja, seguir os ditames da razão. Essas condições não existem no estado de natureza: existem somente na sociedade civil, a qual, portanto, configura-se também em Locke como o único local em que os homens podem ter a esperança de viver segundo as leis da razão. As leis civis, com efeito, não são — não deveriam ser — nada mais do que as próprias leis naturais munidas daquele tanto de poder coercitivo capaz de obrigar também os recalcitrantes a respeitá-las. Por conseguinte, se os homens querem viver o mais possível racionalmente, devem ingressar naquela única sociedade onde as leis naturais podem se transformar em verdadeiras leis, ou seja, em normas de conduta que não são apenas formalmente válidas, mas também eficazes de fato. Essa sociedade é o Estado. Para Kant, a saída do estado de natureza e o ingresso no estado civil não são apenas conseqüência de um cálculo utilitário, como é o caso certamente em Hobbes, Spinoza e Locke, mas um dever moral; não são um imperativo hipotético, não são mera regra de prudência ("se queres a paz, entra no estado civil"), mas um imperativo categórico, um comando da razão prática, um dever moral: "Do direito privado no estado natural, decorre agora o postulado do direito público: tu deves, graças à relação de coexistência que se estabelece inevitavelmente entre ti e os outros homens, sair do estado de natureza para entrar num estado jurídico".[7] Isso quer dizer que, pelo menos no tocante à vida de relação, às condições de existência da liberdade externa, o Estado tem um valor intrínseco absoluto (daí o caráter absoluto do poder soberano e, conseqüentemente, da obediência que lhe é devida); não é um expediente, um remédio, cujo valor dependa do valor da finalidade, mas é um ente mo-

(7) Kant, *Metaphysik der Sitten*, § 42.

ral (moral, observe-se, não ético!). O indivíduo não é livre (no que se refere à liberdade externa) se não ingressa no reino do direito; mas o reino do direito perfeito é aquele no qual o direito privado-natural é submetido ao direito público-positivo, ou, em suma, é a sociedade civil. Numa história ideal da humanidade, como aquela que vai da liberdade selvagem do estado de natureza à liberdade refreada da sociedade civil, a instituição do Estado é um momento decisivo, a ponto de constituir uma idéia reguladora para o projeto daquela futura sociedade jurídica universal para a qual tende o homem em sua gradual aproximação a uma forma de existência cada vez mais conforme à razão.

O ato específico através do qual se explicita a racionalidade do Estado é a lei, entendida como norma geral e abstrata, produzida por uma vontade racional, tal como o é, precisamente, a do Estado-razão. Enquanto geral e abstrata, a lei se distingue do decreto do príncipe, através do qual se expressa o arbítrio do soberano e se institui uma legislação de privilégio, criadora de desigualdade. Enquanto produto de uma vontade racional, a lei se distingue dos costumes, dos hábitos, dos usos herdados, das normas a que deu vida a mera força da tradição. O que caracteriza o Estado é precisamente o poder exclusivo de fazer leis: Hobbes é contrário à *common law* e não admite outro direito além daquele que decorre da vontade do soberano. O "governo civil" de Locke se funda no primado do poder legislativo, o qual "é não apenas o poder supremo da sociedade política, mas permanece sagrado e imutável nas mãos em que a humanidade o colocou".[8] Rousseau vê na vontade geral o órgão de criação das leis, e nas leis — distintas dos decretos do poder executivo, enquanto aquelas são sempre voltadas para a generalidade dos cidadãos, sem discriminações — a destruição de todo privilégio e a garantia da igualdade civil.

Como foi várias vezes observado, um dos aspectos do processo de racionalização do Estado, considerado (basta pensar em Max Weber) como característica fundamental da formação do Estado moderno, é antes de mais nada a redução de

(8) Locke, *Two Treatises*, Segundo Tratado, § 134.

toda forma de direito a direito estatal, com a conseqüente eliminação de todos os ordenamentos jurídicos inferiores ou superiores ao Estado, tanto que se chega pouco a pouco a estar diante de apenas dois sujeitos de direito, os indivíduos, cujo direito é o direito natural (que, de resto, é um direito imperfeito), e o Estado cujo direito é o direito positivo (que é o único direito perfeito); em segundo lugar, é a redução de toda possível forma de direito estatal a direito legislativo, do qual nascerá aquela (suposta) positivização do direito natural que é constituída pelas grandes codificações, em especial pela napoleônica, e que pretende, através da eliminação da pluralidade das fontes de direito, assegurar a certeza do direito contra o arbítrio, a igualdade (ainda que formal) contra o privilégio, ou, em suma, o Estado de direito contra toda forma de despotismo.

Tomando como ponto de referência as duas formas típicas de poder legítimo descritas por Max Weber, o poder tradicional e o legal-racional (a terceira, o poder carismático, é uma forma excepcional e, por sua própria natureza, provisória), não se pode deixar de observar a contribuição que a filosofia política do jusnaturalismo deu à crítica do poder tradicional e à elaboração da teoria do poder legal-racional. À medida que o jusnaturalismo desemboca no leito da filosofia das luzes, da qual se torna o aspecto jurídico-político, a antítese paixão/razão é substituída (ou melhor, complementada) pela antítese costume-lei, onde o primeiro termo representa o depósito cada vez melhor documentado e não ulteriormente ampliável de tudo o que o homem produziu na história sem o subsídio da razão. O poder tradicional é caracterizado pela crença na sacralidade do chefe e, portanto, pela atribuição ao mesmo de um poder arbitrário, não regulado por normas gerais, que decide caso por caso (a justiça dos kadi); por um ordenamento jurídico composto em grande parte por normas consuetudinárias, herdadas, emendadas e atualizadas pelos juízes; por relações pessoais ou de clientela entre o príncipe e seus funcionários; por uma concepção paternalista do poder que, partindo da concepção da família como Estado em miniatura, chega à concepção do Estado como família ampliada. De todas as páginas anteriores, resultou de modo bastante claro que a filosofia política do jusnaturalismo expressa uma

teoria do poder que está nos antípodas da teoria do poder tradicional e que contém todos os principais elementos da forma de poder que Weber chamou de legal-racional: laicização do Estado e subordinação do príncipe às leis naturais que são as leis da razão; primado da lei sobre o costume e sobre as normas criadas em cada oportunidade pelos juízes; relações impessoais, ou seja, através das leis, entre príncipe e funcionários, de onde nasce o Estado com estrutura burocrática, e entre funcionários e súditos, de onde nasce o Estado de direito; e, finalmente, concepção antipaternalista do poder estatal, que identifica Locke, adversário de Robert Filmer, com Kant, o qual vê realizado o princípio do iluminismo, definido como a era na qual o homem finalmente se tornou adulto, no Estado que tem como meta não fazer os súditos felizes, mas torná-los livres.

Ao contrário do modelo aristotélico, que procede do círculo menor para o círculo maior por meio de uma pluralidade de graus intermediários, o modelo jusnaturalista é — como dissemos — dicotômico: ou o estado de natureza, ou a sociedade civil. O que significa: ou tantos soberanos quantos são os indivíduos, ou um único soberano, feito de todos os indivíduos unidos em um só corpo.

O Estado não é como uma família ampliada, mas como um grande indivíduo, do qual são partes indissociáveis os pequenos indivíduos que lhe dão vida: basta pensar na figura posta no frontispício do *Leviatã*, na qual se vê um homem gigantesco (com a coroa na cabeça e, nas duas mãos, a espada e o báculo, símbolo dos dois poderes), cujo corpo é composto de vários homens pequenos. Rousseau expressa o mesmo conceito ao definir o Estado como o "eu comum", imagem muito diversa da de "pai comum". Na base desse modelo, portanto, está uma concepção individualista do Estado, por um lado, e, por outro, uma concepção estatista (que significa racionalizada) da sociedade. Ou os indivíduos sem Estado, ou o Estado composto apenas de indivíduos. Entre os indivíduos e o Estado, não há lugar para entes intermediários. E também essa é uma extrema simplificação dos termos do problema, à qual conduz inevitavelmente uma constituição que quer ser racional e, enquanto tal, sacrifica em nome da unidade as várias e diferentes instituições produzidas pela irracionalidade da his-

tória; mas é também, ao mesmo tempo, o reflexo do processo de concentração do poder que marca o desenvolvimento do Estado moderno. Uma vez constituído o Estado, toda outra forma de associação, incluída a Igreja, para não falar das corporações ou dos partidos ou da própria família, das sociedades parciais, deixa de ter qualquer valor de ordenamento jurídico autônomo. Dos partidos, Hobbes diz que devem ser condenados, porque terminam por ser "um Estado no Estado":[9] o Estado ou é único e unitário ou não é um Estado. Condena o grande número de corporações, que "são como vários Estados menores nas entranhas de um maior, semelhantes a vermes no intestino de um homem natural".[10]

Com a árida linguagem do discurso racional, Spinoza formula com rigor lógico a mesma idéia: "Dado que o direito soberano é definido pela potência comum da multidão associada, é óbvio que a potência e o direito do Estado diminuem em razão do motivo que ele mesmo oferece ao constituir-se de associações".[11] Segundo Rousseau, "para se ter a verdadeira expressão da vontade geral, é necessário que não existam no Estado sociedades parciais, e que cada cidadão raciocine apenas com a própria cabeça".[12]

(9) Hobbes, *De cive*, XIII, 13.
(10) Hobbes, *Leviathan*, cap. XXIX.
(11) Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. III, §9.
(12) Rousseau, *Du contrat social*, L. II, cap. 3.

O fim do jusnaturalismo

A idéia do Estado-razão chega até Hegel, que define o Estado como "o racional em-si e para-si". Mas Hegel é também o crítico mais impiedoso do jusnaturalismo:[1] a razão de que ele fala quando, desde o início da *Filosofia do direito*, anuncia querer compreender o Estado como uma coisa racional em si não tem nada a ver com a razão dos jusnaturalistas, os quais se deixaram seduzir mais pela idéia de delinear o Estado tal como deveria ser do que pela tarefa de compreendê-lo tal como é. E, com efeito, segundo Hegel, não o compreenderam. A "sociedade civil", que eles representaram partindo do estado de natureza, não é o Estado em sua realidade profunda: é apenas um momento no desenvolvimento do espírito objetivo, que não começa no estado da natureza para terminar na sociedade civil, mas tem início na família (Hegel retoma o modelo aristotélico) para chegar ao Estado, *passando através da sociedade civil*; essa é o momento que se situa entre a família e o Estado, e representa, na categoria da eticidade, o momento negativo, ou seja, a fase do desenvolvimento histórico em que ocorre, por um lado, a desagregação da unidade familiar, a começar pelo "sistema dos carecimentos", e, por outro, não é ainda reconstituída, mesmo através das primeiras for-

(1) Desenvolvi esse tema no meu artigo "Hegel e il giusnaturalismo", in *Rivista di Filosofia*, 1966, pp. 379-407.

mas de organização social, como a administração da justiça (na qual se deteve Locke) e como a administração pública (na qual se detiveram os teóricos do Estado do bem-estar), a unidade substancial e não apenas formal, orgânica e não apenas mecânica, ética e não apenas jurídica, do Estado. Para ser um Estado propriamente dito, um Estado real e não imaginário, um Estado tal como é e não como deveria ser, falta à sociedade civil dos jusnaturalistas — segundo Hegel — o caráter essencial da "totalidade orgânica". Os jusnaturalistas imaginaram a sociedade civil como uma associação voluntária de indivíduos, enquanto o Estado é a unidade orgânica de um povo. Colocaram como fundamento dessa associação, confundindo-a erroneamente com o Estado, um contrato, ou seja, um instinto de direito privado, que pode dar vida a formas de sociedade parcial no estado de natureza, mas certamente não serve para explicar e justificar o salto da natureza à história, do momento inicial do direito abstrato, onde existem apenas indivíduos em luta entre si pelo recíproco conhecimento, ao momento final do Estado, que deve sua constituição não ao arbítrio meta-histórico de indivíduos singulares, mas à formação histórica concreta do "espírito do povo". Se um Estado fosse verdadeiramente nada mais do que uma associação fundada com base num acordo entre indivíduos, guiados pela razão calculadora (que, para Hegel, é intelecto e não razão), todo indivíduo deveria se considerar livre para romper a associação quando sua conveniência desaparecesse e, portanto, de arruinar o Estado com sua própria ação; e, desse modo, não se explicaria jamais como um Estado assim, à mercê dos seus cidadãos, pudesse pretender, como de fato pretende, o sacrifício da vida desses mesmos cidadãos quando está em jogo a sua própria sobrevivência.[2]

Com Hegel, o modelo jusnaturalista chegou à sua conclusão. Mas a filosofia de Hegel é não apenas uma antítese, mas também uma síntese. Tudo o que a filosofia política do jusnaturalismo criou não é expulso do seu sistema, mas incluído e superado (o mesmo ocorre com o conjunto dos conceitos herdados através do modelo aristotélico). No que se refere

(2) Sobre esse ponto, remeto ao meu artigo "Diritto privato e diritto pubblico in Hegel", in *Rivista di Filosofia*, outubro de 1977, pp. 3-29.

à concepção do Estado como momento positivo do desenvolvimento histórico, como solução permanente e necessária dos conflitos que envolvem os homens na luta cotidiana pela própria conservação, como saída do homem do ventre da natureza (para usar a célebre expressão kantiana) a fim de entrar numa sociedade guiada pela razão — em suma, como aquela esfera na qual a razão humana pode finalmente explicitar sua própria autoridade contra a prepotência dos instintos —, a filosofia do direito de Hegel é não uma negação, mas uma sublimação. Não se pode ler a passagem em que Hegel fala do Estado como Deus terreno sem pensar no Deus mortal de Hobbes. A crítica que Hegel dirige aos jusnaturalistas não é a de não terem dado um juízo positivo sobre o Estado, mas a de não terem sabido fundar tal juízo depois de tê-lo dado; não de não terem posto o Estado acima dos indivíduos, mas não de tê-lo posto o suficiente e, por conseguinte, de terem feito dele um todo composto de partes e não uma totalidade que cria ela mesma, em seu próprio seio, as partes de que é composta; não de não terem compreendido a função racional do Estado, mas de se terem detido no meio do caminho, tomando o intelecto abstrato como se fosse a razão. No fundo, Hegel é um intérprete do mesmo processo histórico, a formação do Estado moderno, do qual os jusnaturalistas tentaram dar uma reconstrução racional, idealizando-o e, portanto, segundo Hegel, deformando-o. O Estado da Restauração que ele tem diante de si, um Estado que se recompôs após a dilaceração da Revolução Francesa, é a continuação e a recomposição daquele mesmo Estado que, no início da era moderna, impôs sua própria unidade a um mundo dilacerado pelas guerras religiosas.

A antítese do modelo jusnaturalista não é a teoria do Estado hegeliano, mas a teoria da sociedade que nasce no início do mesmo século, quando abre caminho a idéia, a começar por Saint-Simon — que Engels exaltará como "o espírito mais universal de sua época"[3] —, de que a verdadeira revolução do período era não uma revolução política como a Revolução Francesa, mas uma revolução econômica, ou seja, aquela revolução que fez nascer a "sociedade industrial", e que, por

(3) F. Engels, *Anti-Dühring*, in *Werke*, Dietz Verlag, vol. XX, p. 23.

conseguinte, a solução dos problemas da vida associada deve ser buscada não no sistema político, mas no sistema social. Com relação à filosofia da história que interpreta o progresso histórico como passagem da sociedade natural para o Estado e vê no Estado a culminação, não superável, desse processo, Hegel pertence ao mesmo movimento de idéias dos escritores precedentes. Também o seu Estado surge como antítese e antídoto (e, portanto, como solução, como a única solução possível) para os conflitos que nascem por causa dos interesses egoístas em luta entre si. Mas, precisamente na época de Hegel, abre caminho uma filosofia da história invertida, que vê o programa histórico no movimento contrário, num movimento que procede do Estado para a sociedade sem Estado, ou seja, que vê no Estado não o grande mediador acima das partes, mas o instrumento de domínio de uma parte sobre a outra, como Rousseau já o havia visto. Mas Rousseau se iludira pensando encontrar uma nova solução política, e apenas política ou seja, imaginando uma forma original de Estado, no qual a autoridade absoluta do todo fosse a garantia da liberdade de todos, não o fim, mas a perpetuação do estado de natureza. O *bellum omnium contra omnes*, que para Hobbes era a imagem de um estado originário ou de alguns momentos excepcionais, nos quais a unidade do Estado se dissolve na anarquia da guerra civil, ou um dado permanente, mas limitado às relações entre Estados soberanos, torna-se para Marx a imagem do estado permanente da sociedade capitalista, caracterizada pela concorrência econômica. Segundo essa nova filosofia da história, nenhum Estado — e menos ainda o Estado da sociedade burguesa — suprimiu o estado de natureza, já que o Estado, em vez de ser o triunfo da razão na Terra, como acreditou toda a filosofia política de Hobbes a Hegel, é o meio através do qual a classe economicamente dominante mantém seu próprio domínio. Também para Locke, um Estado despótico não era uma sociedade civil, mas sim a recaída no estado de natureza. Se todo Estado, pela sua própria essência como Estado, é um Estado despótico, é uma ditadura de uma classe sobre outra, ele é uma forma de convivência na qual o estado de natureza, em vez de ser suprimido, é conservado e potenciado. Por conseguinte, para sair do estado de natureza, é preciso não instituir o Estado, mas sim destruí-lo. Desse

modo, o modelo jusnaturalista é completamente invertido. Invertido, já que a grande dicotomia sociedade-Estado permanece, mas o uso axiológico que dela fazem, respectivamente, os teóricos do Estado e os teóricos do anti-Estado é oposto.

A questão de saber qual das duas filosofias da história — a que vai de Hobbes a Hegel e vê no Estado o momento culminante da vida coletiva, ou a que, começando com Saint-Simon, passando através do socialismo utópico e do socialismo científico, expressando-se plenamente nas várias formas de anarquismo, prevê e projeta como fim último da história a destruição do Estado — qual delas interpretou melhor o curso histórico do último século, essa é uma questão a que é difícil dar uma resposta; e que, de qualquer modo, transcende o nosso tema.

SEGUNDA PARTE

O modelo hegelo-marxiano

Michelangelo Bovero

Dois modelos dicotômicos

Ao se estudar a história da filosofia política moderna, apontou-se a predominância de um certo modelo teórico, chamado de modelo hobbesiano, do nome de seu fundador, ou também de modelo jusnaturalista — já que, de Hobbes a Kant e ao primeiro Fichte, foi utilizado pelos representantes mais autorizados da escola do direito natural, que, de resto, são todos ou quase todos os maiores escritores políticos dos séculos XVII e XVIII —, modelo que consiste num sistema de conceitos relativamente simples, redutível à grande dicotomia estado de natureza/estado civil, e cuja estrutura formal, juntamente com os elementos fundamentais, permanece constante para aquém das profundas variações de conteúdo introduzidas por cada filósofo singular.[1] Do mesmo modo, acredito ser possível indicar na dicotomia sociedade civil/sociedade política o núcleo de um modelo teórico formalmente unitário, que continua até hoje a ser utilizado de modo predominante para interpretar a estrutura das formações sociais contemporâneas, e que chamarei de modelo hegelo-marxiano.

(1) Refiro-me, além do ensaio contido no presente volume, também a um ensaio anterior de N. Bobbio, também ele intitulado "Il modello giusnaturalistico" e apresentado como comunicação ao III Congresso Internacional de História do Direito, em 26 de abril de 1973. Foi publicado pela primeira vez na *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1973, pp. 603-22; e uma segunda nas Atas daquele Congresso: *La formazione storica del diritto moderno in Europa*, Florença, L. Olschki, 1977, vol. I, pp. 73-93.

Não falo simplesmente de "modelo hegeliano" porque aquela dicotomia está longe de esgotar o conjunto de conceitos fundamentais empregados por Hegel para delinear a arquitetura do "Espírito objetivo";[2] e também porque aquele par conceitual não se apresenta propriamente na forma de dicotomia em um pensamento que, como o hegeliano, sempre procede por tríades. E não falo simplesmente de "modelo marxiano" porque Marx, decerto, pôs aquela dicotomia enquanto tal, mas precisamente recolhendo-a, por extrapolação, da *Filosofia do direito* de Hegel; e também porque, para além dos primeiros escritos juvenis, não se encontram na obra de Marx senão esparsas e fragmentárias referências ao problema indicado por aquela grande antítese: referências das quais dificilmente se poderia extrair uma construção que tenha valor de modelo, a não ser procedendo através de comparações e menções àqueles primeiros escritos e, com eles, necessariamente, à obra hegeliana.

Trata-se, portanto, de um modelo re-construído em gabinete e *a posteriori*; mas, creio, não sem fundamento. Em primeiro lugar, porque — se nos limitarmos a examinar com atenção a insistência de Hegel em distinguir e contrapor a esfera da sociedade civil à do Estado —[3] já poderemos perceber que esse par de conceitos, parcial com relação ao sistema do Espírito objetivo, adquire um valor de modelo, no qual se condensa, por assim dizer, o problema específico da sociedade moderna. Em segundo lugar, porque esse modelo, emergente do sistema hegeliano, constitui como tal o ponto de partida da reflexão de Marx antes do seu encontro com a economia política, e constitui também o seu ponto de referência constante, toda vez que, na obra madura, a crítica da economia ou a investigação histórica referem-se à construção de uma teoria da política.

(2) A outra dicotomia — estado de natureza/sociedade civil — compreende as categorias essenciais daquela seção do sistema hobbesiano intitulada *De cive* (que é precedida, como se sabe, pelas seções intituladas *De corpore* e *De homine*), que corresponde idealmente à seção do sistema hegeliano dedicada ao Espírito objetivo.

(3) Indico, sem pretensões exaustivas, apenas nas *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, os parágrafos 181, 257, 258, 260, 263, 265, 288, 289, 303, 320, com as numerosas anotações e relativos adendos. Esse livro será a seguir citado como FD, seguido do número do parágrafo e, quando for o caso, de A para a anotação e de Z para o adendo.

Se se quer captar, numa primeira aproximação, a idéia mais geral, e por enquanto genérica, contida em tal modelo hegelo-marxiano, pode-se dizer que ele interpreta a realidade das formações sociais modernas com base na contraposição fundamental entre uma esfera social contraditória e uma esfera política na qual as contradições são mediatizadas; ou, com uma fórmula ainda mais esquemática, pode-se dizer que ele expressa a cisão social moderna entre cisão social e recomposição política. No nível dessa idéia genérica, o modelo hegelo-marxiano mostra imediatamente uma analogia surpreendente e não extrínseca com o modelo hobbesiano: nesse, a uma condição inicial de contrastes e conflitualidades potenciais ou efetivas, indicada pela noção de *status naturae*, é contraposta uma condição na qual os contrastes são superados em virtude da unificação política, que deriva da instituição do poder comum e, com ele, da *societas civilis*. Tem sentido essa homologia na estrutura formal dos dois modelos, o primeiro dos quais apresenta a instância da cisão social, enquanto o segundo mostra a instância da unidade política?

Com todas as cautelas devidas ao alto grau de abstração, creio que a resposta pode ser afirmativa. Cada um dos dois modelos dicotômicos tem certamente termos próprios, que não são identificáveis imediatamente com os do outro, e apresenta, através do tecido de relações conceituais instituídas entre os seus termos, um princípio específico de interpretação da realidade; ou seja, coloca-se como um modo determinado e irredutível de formular o problema social real que assume como objeto próprio. Mas o fato de que ambas obedeçam a uma lógica dicotômica, e que as instâncias dos membros de uma e de outra dicotomia sejam homólogas, pode ser entendido como indício de uma problemática comum e, em última instância, do fato de pertencerem a uma mesma época. Em outras palavras, entre os dois modelos, a comparação é possível e o contraste é significativo, precisamente porque essas diferentes (e, sob certos aspectos, opostas) teorias do político nascem no terreno de uma mesma realidade problemática, ainda que em diversos graus de desenvolvimento e maturação. Trata-se do problema que se abre com o declínio da sociedade tradicional (para usar os termos de Weber), com a dissolução dos vínculos orgânicos (para usar os termos de Tönnies) e das re-

lações de dependência pessoal que faziam com que as formações pré-modernas se constituíssem como unidades. Um problema que tem seu princípio no dado irredutível da "liberdade subjetiva", ou independência pessoal, entendida por Hegel como o traço que assinala a diferença entre o mundo antigo e o mundo moderno:[4] em função disso, a época moderna aparece imediatamente como a época do indivíduo, bem como do contraste entre o indivíduo e a coletividade; ou, para recordar os momentos essenciais em que Hobbes subdividiu o *De cive*, do contraste entre *Libertas* e *Potestas*.[5] O problema de uma época na qual a instância de liberdade se traduz na criação de um poder de certo modo instituído por sujeitos que lhe são pressupostos; na qual a autonomia se transforma incessantemente em heteronomia, e sempre se volta a buscar de novo, por diferentes caminhos, o modo de re-converter essa naquela.

Em seus termos genéricos — termos que precisamente se referem a toda uma época —, trata-se do problema de uma era que ainda é a nossa: pelo menos até o momento em que, no ocaso da divisão social por estamentos e da dependência pessoal, depois do que se tornou formalmente possível o discurso sobre os direitos do homem, não venha a se suceder a abolição do governo sobre os homens, qualquer que seja o significado positivo dessa abolição.

(4) Cf., por exemplo, FD 262 Z e 273 Z. Também para Marx, a afirmação e a universalização da independência pessoal assinala, em geral, a passagem para o tipo moderno de organização social. Nos *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Berlim, Dietz Verlag, 1953, citados doravante como *Grundrisse*, lê-se na p. 75: "As relações de dependência pessoal (de início sobre uma base inteiramente natural) são as primeiras formas sociais (...). A independência pessoal fundada na dependência material é a segunda forma importante na qual chega a se constituir um sistema de intercâmbio social geral, um sistema de relações universais".

(5) Na verdade, as seções fundamentais do *De cive* são três: mas na última, *Religio*, é indicado o problema da comunidade religiosa, que — segundo o projeto hobbesiano — deve confluir sob a *Potestas* civil.

O "modelo hegelo-marxiano"

O objeto do presente trabalho é o modelo hegelo-marxiano enquanto tal, ou seja, é o esquema conceitual sociedade civil/Estado político na identidade *formal* que ele apresenta quando da leitura dos textos hegelianos e dos textos marxianos. Sua finalidade, ou pretensão, é oferecer uma oportunidade para a redescoberta e para a reflexão de alguns significados de base do nexo sociedade/Estado, o qual, por ter há muito passado para a linguagem comum e por ser freqüentemente considerado como algo óbvio, é de modo igualmente freqüente — para usar as palavras de Hegel —, "precisamente porque notório, não conhecido".[1] O método escolhido para penetrar no objeto e aproximar-se de nosso objetivo será uma comparação articulada em vários níveis entre o modelo hegelo-marxiano e o modelo hobbesiano, na convicção de que, dado como hipótese o *genus proximum* — ou seja, o terreno comum no qual se enraízam ambos os modelos, o problema da cisão social na época moderna —, os significados de base a que nos referimos possam resultar dessa comparação por *differentia specifica*.

Mas a consideração de Hegel e Marx numa única *species*, e o próprio uso da fórmula "modelo hegelo-marxiano", po-

(1) É o caso na *Phänomenologie des Geistes*, trad. it. de E. de Negri, Florença, La Nuova Italia, 1967, vol. 1, p. 25.

dem fazer pensar que a análise parta de uma leitura na qual seja esmaecida, ou mesmo anulada, qualquer distância entre Hegel e Marx. Por isso, é oportuno dizer desde logo que o fato de sublinhar, nas concepções hegeliana e marxiana, a identidade *formal* do esquema sociedade civil/Estado não significa de modo algum pressupor uma identidade *substancial* entre o modo hegeliano e o modo marxiano de entender a estrutura da formação social moderna. Se assim fosse, poderíamos com razão ser acusado de "marxistizar" Hegel e "hegelianizar" Marx,[2] o que não seria estranho, já que as duas operações são muito difundidas. Elas apresentam, aliás, um grande número de variantes, cujos tipos por assim dizer clássicos — tão conhecidos que não é necessário ilustrá-los com exemplos — levam a ver em Marx o simples herdeiro ou continuador de Hegel, a cuja "dialética do humano" ele teria apenas acrescentado uma maior atenção ao concreto, uma certa bagagem de conhecimentos em matéria econômica e uma boa dose de profetismo revolucionário; ou a ver em Hegel o simples precursor de Marx, impedido de tornar-se ele mesmo um Marx pela infeliz condição do "atraso alemão" e/ou por opções pessoais conservadoras. Os dois tipos de identificação — o que faz com que Marx já esteja em substância inteirametnte em Hegel, e o que faz com que Hegel já seja substancialmente um marxismo completo — são porem contrabalançados, no panorama da crítica, pela atitude igual e contrária dos que se dedicam a demonstrar que o que Marx disse é o completo oposto daquilo que disse Hegel, e vice-versa, ou dos que se limitam simplesmente a afirmar uma absoluta estranheza entre as duas concepções, quase como se se tratasse de mundos e linguagens diferentes.

Parece-me incontestável que existe um vínculo, e mesmo uma continuidade, entre Hegel e Marx: Marx não apenas começa pensando, mas continua a pensar no interior de categorias hegelianas, ainda que as oriente para significados diferentes e desenvolva uma concepção certamente inovadora das mesmas; e é suficiente uma leitura, mesmo apressada, dos

(2) Uso propositadamente expressões similares às adotadas por N. Bobbio, no conhecido ensaio polêmico "Existe uma doutrina marxista do Estado?", incluído em *Qual socialismo?*, ed. brasileira, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

Grundrisse para convencer-se disso.[3] Mas essa continuidade não se resolve numa identidade ou numa semelhança substancial, mas sim numa distância que, sob alguns aspectos, não poderia ser maior. E, todavia, essa distância entre Hegel e Marx não é incomensurável com a que divide, por exemplo, um Hobbes de um Locke, ou um Spinoza de um Kant. E, assim como para Hobbes e Locke, Spinoza e Kant e muitos outros é possível reconstruir um esquema conceitual unitário, que não anula as diferenças que separam as concepções singulares da sociedade e do Estado, as quais, aliás, emergem em toda sua significação precisamente contra o pano de fundo do modelo comum, do mesmo modo, para Hegel e Marx, é possível reconstruir um modelo categorial formalmente idêntico, que não diminui, mas, ao contrário, creio, amplia a possibilidade de analisar em sua justa luz as grandes diferenças entre as duas concepções.

Por outro lado, é preciso acrescentar que a analogia com a relação indicada entre as teorias dos autores jusnaturalistas, uma relação de continuidade e distância, de identidade formal e de variações no conteúdo, pode esclarecer apenas um primeiro aspecto da relação entre as concepções hegeliana e marxiana do nexo sociedade/Estado: deter-se nela implica efetivamente o risco de cair numa atitude aprioristicamente redutiva. No que se refere aos jusnaturalistas, de fato, ao caráter unitário do modelo sociedade natural/sociedade civil corresponde também uma filosofia política unitária — pelo menos em seus fundamentos essenciais —, para cujo leito podem sempre ser reconduzidas as variantes conceituais singulares; ao contrário, as variantes que especificam a versão marxiana do modelo sociedade civil/Estado político em relação à versão hegeliana, se não quebram a identidade formal de tal

(3) Não me refiro aqui às categorias mais propriamente "lógicas", cuja derivação da lógica hegeliana é evidente (para dar somente um exemplo, um pouco extrínseco porém clamoroso, basta ver o esquema posto na p. 186 dos *Grundrisse*, onde a matéria do assunto "Capital", certamente não hegeliano, é ordenada com base nos momentos hegelianos do conceito); refiro-me às próprias categorias que Marx emprega para interpretar aspectos relevantes da estrutura econômico-social, da política e da história: o concentrado de estudos e reflexões contido nas "Formas anteriores à produção capitalista" (*Grundrisse*, pp. 375-413) está articulado segundo esquemas conceituais hegelianos.

modelo, compõem-se porém numa concepção incompatível com os fundamentos da filosofia política que Hegel expressava através daquele modelo.

Foi justamente observado[4] que, diante da tradição jusnaturalista, a filosofia política hegeliana coloca-se ao mesmo tempo como dissolução e culminação: dissolução enquanto ele critica e rechaça o modelo de que serviam os jusnaturalistas como instrumento conceitual, substituindo-o por um diverso sistema de categorias; mas culminação na medida em que, com o novo modelo, Hegel persegue a mesma meta de uma justificação racional do Estado; de modo que a filosofia hegeliana continua a ser uma filosofia do Estado-razão, tal como a jusnaturalista, ainda que seja uma filosofia diversa, pois Hegel atribui a racionalidade ao Estado. A propósito de Marx, talvez se pudesse dizer, de modo igual e contrário, que sua concepção da relação sociedade/Estado se coloca em face da concepção hegeliana como culminação e dissolução: culminação enquanto leva às extremas conseqüências a distinção entre o social e o político teorizada por Hegel como traço característico da sociedade moderna; e dissolução na medida em que o resultado interpretativo a que leva o modelo modificado e radicalizado é oposto, concluindo-se não na justificação, mas na desmistificação racional do Estado; de modo que a concepção marxiana se apresenta como a antifilosofia política, ou melhor, como uma teoria negativa da política. Por isso, correríamos o risco de fornecer uma imagem hegelianizada de Marx se a distância entre as duas concepções fosse indicada apenas na figura das chamadas "variantes", e não também na figura da "inversão".[5] Não me refiro tanto à famosa "inversão da dialética"; quero aqui dizer que, invertida em Marx com relação a Hegel, é a perspectiva na qual o modelo é lido; e essa perspectiva institui uma tal relação entre os termos do modelo que dela resulta o sentido mais geral de toda a concepção mar-

(4) Cf. N. Bobbio, "Hegel e il giusnaturalismo", in *Rivista di Filosofia*, 1966, pp. 379-407.

(5) Naturalmente, entre "variantes" e "inversão" há uma estreita relação: aliás, a inversão, a meu ver, resulta necessariamente da natureza das variantes, se quisermos chamá-las assim, que Marx introduziu nos conceitos hegelianos. Mas, neste local, podemos apenas mencionar o problema.

xiana da estrutura social moderna: uma concepção que mostra a verdade profana do Estado enquanto "Deus terreno" de Hegel no Estado como prosseguimento do direito do mais forte, e que abre a possibilidade de pensar como futura condição racional da humanidade uma sociedade sem Estado "político".

Nesse ponto, cabe ver se — na tentativa de evitar que a afirmação da identidade formal do modelo e, portanto, da origem hegeliana das categorias marxianas pudesse levar a uma "hegelianização" de Marx — não se caiu inconscientemente no erro oposto, o de "marxistizar" Hegel.

E teremos de reconhecer que há pelo menos um aspecto — já mencionado acima — pelo qual a designação como "hegelo-marxiano" de um modelo que se resolve na dicotomia sociedade civil/Estado político representa uma redução da teoria hegeliana a termos marxistas. Não há dúvida de que o interesse da crítica pelo tratamento hegeliano da sociedade civil foi em certa medida não apenas suscitado, mas também orientado no tipo de enfoque, e condicionado nos resultados interpretativos, pelas referências ao mesmo presentes na obra de Marx, em particular naquela — citadíssima — do "Prefácio" de 1859 *Contribuição à crítica da economia política*. E, mais ainda, que o estudo dos escritos juvenis de Marx, onde o problema da formação social moderna é tratado explicitamente nos termos da dicotomia sociedade civil/Estado político (mas a dicotomia volta também nos escritos da maturidade), levou a focalizar a atenção na relação correspondente que existe na obra de Hegel. Essa espécie de mediação marxiana funcionou, no mais das vezes, como lente deformante: por meio dela, a sociedade civil hegeliana foi identificada com o "sistema dos carecimentos", que é apenas o seu momento inicial, perdendo-se assim de vista que ela é já uma estrutura jurídico-administrativa;[6] e a relação geral instituída por Hegel entre sociedade e Estado é mesclada e confundida com a ligação particular entre tecido das relações econômicas e regula-

(6) Hegel fala mesmo de "constituição jurídica" e de "constituição no particular" (FD 157 e 265), de modo que se poderia confundi-la com a Constituição propriamente dita, a "Constituição política" ou constituição do Estado.

mentação político-jurídica dessas relações, que em Hegel é o vínculo situado inteiramente no interior da sociedade civil. Mas o ponto é o seguinte: mesmo quando não se incorra em tais erros de redução, já não será por si mesmo arbitrariamente redutivo limitar a análise da filosofia prática hegeliana à relação entre sociedade civil e Estado?

Com efeito, nos *Lineamentos de filosofia do direito*, que contém a mais desenvolvida teoria hegeliana da prática, ou do Espírito objetivo,[7] essas categorias representam apenas dois dos três momentos da última seção, intitulada "Eticidade" e dedicada à análise da convivência social: isolar tais momentos significa afastar do tratamento das estruturas coletivas, ou seja, da dimensão da eticidade, a família, e, do tratamento do Espírito objetivo em seu conjunto, toda a dimensão individual, que Hegel considera nas duas seções iniciais, intituladas respectivamente "Direito abstrato" e "Moralidade". Não se pode negar, de nenhum modo, que se trate de uma redução, tampouco que essa se apresente como uma "marxistização". Mas pode-se aduzir alguns argumentos em sua defesa, tentando apresentá-la como marxistização "justificada", pelo menos nos limites dos objetivos a que se propõe o presente trabalho: que não pretende uma reconstrução detalhada do pensamento hegeliano em si mesmo, nem do marxiano, nem muito menos da diferença entre eles, mas se detém no limiar de um esquema conceitual comum e de sua lógica interna.

Dentro desses limites, sou de opinião que a redução é justificável nas seguintes condições: 1) que não constitua um desnaturamento do pensamento político de Hegel, ou seja, que a armadura conceitual hegeliana permita isolar a dicotomia sociedade civil/Estado, sem que isso apareça como uma amputação mortífera, ou, platonicamente, como um decalque malfeito, e permita ainda elaborar sobre esse núcleo um discurso de sentido completo; 2) que tal núcleo ou sistema conceitual parcial permita uma comparação não desequilibrada com o homólogo sistema conceitual de Marx, embora em Marx ele assuma um caráter global (quando se entende o conceito marxiano de Estado em sentido amplo, como superestrutura também jurídica e ideológica), ou seja, que o fato de proceder a um cotejo Hegel-Marx sem tomar diretamente em consideração grande parte das categorias do sistema hegeliano de filosofia prática não implique uma sub-reptícia atribuição de significados marxianos ao modelo hegeliano que construímos; 3) que o modelo construído (agora devemos defini-lo como "marxiano-hegeliano") permita uma comparação não desequilibrada com o modelo jusnaturalista, ou seja, não privilegia a perspectiva da ligação Hegel-Marx em detrimento daquela entre Hegel e o jusnaturalismo, embora a relação mais direta com o jusnaturalismo seja à primeira vista perceptível pelo lado das categorias hegelianas excluídas do modelo.

(7) M. Riedel mostrou (*Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969, cap. I, "Espírito objetivo e filosofia prática") como Hegel supera, com o conceito de Espírito objetivo, "os princípios e as formas sistemáticas tradicionais da filosofia prática" (p. 12). Se indico aqui a teoria hegeliana do Espírito objetivo ainda com o nome de filosofia prática, é porque sob o novo termo Hegel volta a sistematizar conceitos e conteúdos compreendidos já sob o velho termo por toda a tradição — com a qual, precisamente, busco comparar a teoria hegeliana.

Para justificar, nas condições enunciadas, o isolamento da dicotomia sociedade civil/Estado, é necessário enfrentar dois problemas gerais de interpretação da filosofia prática hegeliana, que aqui só podem ser consideradas de modo esquemático. Em primeiro lugar, o problema da família e de sua inserção como termo inicial do desenvolvimento da eticidade, desenvolvimento que constitui para Hegel a "demonstração científica do conceito de Estado":[8] nessa figura, a família parece retomar o valor que tinha no modelo aristotélico, e que está ausente tanto no modelo jusnaturalista como na concepção marxiana. Em segundo lugar, o problema da relação entre as primeiras duas seções da *Filosofia do direito*, referentes em conjunto à dimensão individual da vida prática, e a última, referente à dimensão coletiva: as primeiras parecem prosseguir a tradição jusnaturalista, da qual reproduzem a divisão fundamental entre direito e moral, segundo o mesmo critério de distinção entre exterioridade e interioridade, sendo que de tudo isso não resta nenhum traço na concepção marxiana; e a última parece se colocar no mesmo plano da concepção mar-

(8) FD 256 A.

xiana, na medida em que considera as diversas formas de coletividade como totalidade, enquanto se mostra estranha e aparentemente incomparável à tradição jusnaturalista. Disso resulta claramente que, se da filosofia prática hegeliana se conserva apenas o esquema parcial sociedade civil/Estado, corre-se o risco, por um lado, de indicar uma afinidade de mão única com Marx, e, por outro, de ignorar, mediante a exclusão da família, a herança da tradição clássica aristotélica, e, mediante a exclusão do direito abstrato e da moralidade, a herança da tradição moderna jusnaturalista.

Essas heranças têm grande peso na construção hegeliana, que se propõe — ao acolhê-las e transfigurá-las — como um grandioso compêndio sistemático de "direito natural e ciência do Estado".[9] E, por outro lado, pode-se dizer que a novidade do sistema hegeliano emerge e se concentra precisamente na elaboração da dicotomia sociedade civil/Estado, desconhecida pela tradição antiga e moderna de filosofia política. Uma dicotomia que não é certamente, enquanto tal, "o" modelo de Hegel, mas que de qualquer modo ressalta da arquitetura da obra como aquela por meio da qual é enfrentado o problema específico e unitário da contradição da sociabilidade moderna. O fato de que aquele par abarque tal problema unitário — ainda que, para Hegel, parcial — é algo que se pode ver brevemente através da relação que se dá entre tal par e os demais momentos do Espírito objetivo.

No que se refere ao conceito hegeliano de família, embora ele conserve um valor de posição equivalente ao que possuía o correspondente conceito clássico no modelo aristotélico, perde aquelas características específicas de célula social que se autoreproduz, as quais, no interior da lógica daquele modelo, faziam da família em sentido antigo o primeiro elemento essencial do processo de formação do Estado; desse modo, o Estado

(9) *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* é precisamente o subtítulo dado por Hegel à *Filosofia do direito*. O cruzamento de motivos recolhidos das duas grandes tradições na estrutura sistemática dessa obra é ilustrado, a meu ver do modo mais claro, por N. Bobbio em sua resenha sobre "La filosofia giuridica di Hegel nell'ultimo decennio", in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1972, pp. 293-319, especificamente pp. 309-13. Sobre o tema, são importantes os trabalhos de M. Riedel, K.-H. Ilting, J. Ritter, citados e discutidos naquela resenha.

era representado como uma unidade composta de muitas famílias. O problema político moderno, para Hegel, não é o da agregação das famílias, mas o da resolução numa totalidade orgânica dos indivíduos como indivíduos autônomos, que constituem o primeiro princípio da sociedade civil. Em Hegel, a família — perdendo o seu caráter de local da reprodução econômica e, em parte, também o de local da formação cultural do indivíduo — aparece sobretudo como uma ilha do coração no domínio da razão:[10] se sua qualidade de comunidade orgânica coloca-a necessariamente no domínio do ético, suas reduzidas funções sociais a fazem assumir um papel subordinado no terreno do problema específico da sociedade moderna. Hegel é explícito sobre esse ponto: "Mas a sociedade civil subtrai o indivíduo a esse vínculo [familiar], afasta um do outro os componentes desse vínculo e os reconhece como pessoas autônomas; de resto, ela coloca no lugar da natureza inorgânica externa e do terreno paterno, de onde o indivíduo obtinha sua subsistência, seu próprio terreno, e submete a existência de toda a família à dependência dela [da sociedade civil]"; "a família deve certamente prover a alimentação dos seus membros individuais; mas, na sociedade civil, ela é algo subordinado e fornece apenas a base; ela não tem mais uma atividade tão abrangente. Ao contrário, a sociedade civil é a força extraordinária que arrasta consigo o homem, exige dele que trabalhe para ela, e que seja inteiramente através dela e tudo faça por seu intermédio".[11] Sob esse aspecto, portanto, não é de considerar um decalque malfeito o isolamento da dicotomia sociedade civil/Estado como núcleo conceitual em cujo interior se coloca para Hegel o problema da sociabilidade na época moderna.

Quanto à relação entre direito abstrato e moralidade, por um lado, e eticidade por outro, limito-me aqui a recordar que, na concepção hegeliana do mundo da prática, dimensão indi-

(10) Com efeito, a família "tem como sua determinação a sua unidade que se sente a si mesma, o amor" (FD 158); quanto à tarefa educativa, Hegel sublinha que a sociedade civil "tem o dever e o direito, diante do arbítrio e da acidentalidade dos genitores, de exercer vigilância e influência sobre a educação, na medida em que essa se refira à aptidão para tornar-se componente da sociedade" (FD 239).

(11) FD 238 e Z.

vidual e dimensão coletiva não somente se colocam em planos nitidamente distintos, mas se desenvolvem segundo módulos lógicos independentes. Para Hegel, assim como o todo não resulta da soma de suas partes, do mesmo modo a dimensão coletiva não é derivável da dimensão individual. Portanto, nem sequer sob esse aspecto pode-se considerar como arbitrária uma consideração separada da categoria do ético. Desse modo, parece-me satisfeita a primeira condição: é o sistema global hegeliano, em sua peculiar articulação, que permite o isolamento do núcleo conceitual aqui considerado. De resto — e chegamos ao segundo ponto —, é na perspectiva do ético, ou seja, das estruturas coletivas e de sua lógica específica, que deve ser buscado o sentido global da filosofia política hegeliana. Por conseguinte, a adoção dessa perspectiva não implica por si só a superposição de um sentido "marxiano" àquela filosofia, mas obedece a um princípio que lhe é interno, o qual pode ser sintetizado na fórmula do primado do coletivo ou da totalidade. Com efeito — terceiro ponto —, a dimensão coletiva é não só independente da individual, mas tem um caráter fundante com relação a ela: é sobre fundamento da dimensão coletiva que adquirem efetividade e verdade os aspectos e as determinações conceituais referentes à vida exterior e interior do indivíduo. Mais uma vez, Hegel é explícito: "A moralidade e o momento precedente, o do direito formal, são duas abstrações cuja verdade é somente a eticidade";[12] e ainda: na medida em que "as formas abstratas se revelam não como subsistentes por si, mas como não verdadeiras",[13] disso resulta que "os elementos jurídico e moral não podem existir por si, e devem ter como apoio e fundamento o elemento ético".[14] A despeito das aparências, portanto, não poderia ser mais nítida a oposição entre Hegel e o jusnaturalismo no terreno da relação geral entre indivíduo e coletividade.

A questão, muito complexa e decisiva para o nosso tema, merece algumas considerações menos esquemáticas.

(12) FD 33 Z.
(13) FD 32 Z.
(14) FD 141 Z.

Hegel, Marx e o ponto de partida no abstrato

Contra a perspectiva individualista que se expressa através do modelo jusnaturalista, a concepção hegeliana em seu conjunto, de modo análogo à de Marx, funda-se numa reafirmação da superioridade da dimensão coletiva no domínio prático. Do ponto de vista da teoria do direito natural, o indivíduo aparece como sujeito social somente no interior do Estado produto da vontade dos indivíduos, mas — antes do indivíduo como sujeito social (ou civil) — tem-se o indivíduo simplesmente, separado e definido por si, e esse último está na base e se transforma naquele; ao contrário, na perspectiva hegeliana, a figura em que o indivíduo aparece imediatamente como pessoa singular, por assim dizer "purificada" de suas determinações sociais, é desde o início definida como "abstrata";[1] e não é preciso recordar que, em Marx, a abstração

(1) A relação abstrato/concreto tem em Hegel mil facetas. Para nossa argumentação, parece-me bastante adequada a seguinte observação de Th. W. Adorno em *Philosophie Terminologie*, trad. it., Turim, Einaudi, 1975, vol. I, p. 27: "*Concretum*, de *concrescere*, é o que cresceu juntamente; é o crescimento junto em antítese ao separado. Em Hegel, portanto, o concreto é o todo (...). Abstratos, por seu turno, são precisamente o indivíduo, o que é isolado, o momento singular — por exemplo, a subjetividade isolada e independente dos objetos de que se ocupa, ou, do outro lado, as puras coisas, independentemente dos momentos da mediação pelo pensamento, os quais estão sempre contidos nelas". A específica diferença entre pessoa concreta e pessoa abstrata é explicada com clareza por N. Bobbio no ensaio "Diritto privato e diritto pubblico in Hegel", in *Rivista di Filosofia*, número especial dedicado a *Hegel e lo Stato*, 1977, pp. 3-29, em particular p. 16.

do indivíduo isolado posto como origem e fundamento da relação social é ironicamente definida como "robinsonada".

Portanto, as perspectivas hegeliana e marxista convergem na tentativa de fundar em última instância a dimensão individual na dimensão coletiva. Porém, enquanto em Marx isso é imediatamente evidente, na medida em que as categorias do direito privado e da moral (a superestrutura jurídica e ideológica) recebem uma explicação a partir da análise das relações fundamentais que ligam os homens na sociedade civil (a base), em Hegel não tem lugar uma igual evidência, já que a consideração do indivíduo na dupla figura da pessoa jurídica e do sujeito moral precede a consideração das estruturas coletivas na eticidade. Tem algum significado essa analogia com a perspectiva jusnaturalista em relação ao ponto de partida no abstrato?

Decerto, pode-se perceber na versão hegeliana uma precisa continuidade com a colocação moderna dada pelo jusnaturalismo ao problema político: no Ocidente europeu, que "sabe que todos são livres", o traço característico da dimensão prática — e, por isso, também o dado elementar do problema político —, é apontado no direito da pessoa (direito abstrato) e na autonomia do sujeito (moralidade). Mas o problema é que a liberdade individual interna e externa não é para Hegel a do homem do estado de natureza jusnaturalista. Na verdade, Hegel não recusa a noção de estado de natureza: critica a sua visão idílica dada por Rousseau, mas louva Hobbes, precisamente o fundador do modelo, por ter entendido "em seu reto sentido" tal conceito.[2] E, também para Hegel, a condição natural é a antítese e o longínquo antecedente histórico da condição civil. Isso é claramente afirmado na "grande" *Enciclopédia*, onde o *Naturzustand* é definido como o estado em que ocorre a "luta pelo reconhecimento",[3] e, como tal, é contraposto à *bürgerliche Gesellschaft* e ao *Staat*, significativamente acoplados para indicar a estrutura tipicamente

(2) É o que se diz nas *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it., Florença, La Nuova Italia, 1967, vol. III, 2, p. 174.

(3) O local, de fato, é aquele onde é retomado no sistema, no interior da seção sobre o Espírito objetivo, o célebre capítulo da *Fenomenologia* sobre a "Independência e dependência da autoconsciência: senhoria e servidão".

moderna da formação social: "a luta pelo reconhecimento, conduzida naquela forma até os extremos, pode ter lugar tão-somente no estado de natureza, onde os homens existem somente como indivíduos singulares, enquanto desaparece na sociedade civil e no Estado, já que nesses está já presente o que constitui o resultado daquela luta, ou seja, o ser-reconhecido".[4] O motivo hobbesiano do estado de natureza como estado de guerra entre os indivíduos é bem evidente; e a analogia aparece de modo talvez ainda mais preciso num local imediatamente precedente, que pode ser tomado como exemplo do modo pelo qual um tema tradicional é ao mesmo tempo assumido e transfigurado por Hegel: "ambos os sujeitos autoconscientes que se relacionam um com o outro, na medida em que têm um existir imediato, são naturais, corpóreos, pelo que existem no modo de uma coisa sujeita a violência externa [ou inimiga: *fremder Gewalt*]; (...) mas, apesar disso, são apenas livres e não podem ser tratados um pelo outro como um simples existir imediato, como algo meramente natural".[5] Para superar essa contradição, é necessário precisamente que os sujeitos cheguem a se reconhecer tais como são "segundo o seu conceito, ou seja, como essências não puramente naturais, mas sim livres". Mas, acrescenta Hegel, "isso não pode ocorrer enquanto eles estiverem envolvidos em sua imediaticidade, em sua naturalidade. Já que essa é exatamente o que os exclui um do outro e os impede de ser livres um para o outro, a liberdade exige que o sujeito autoconsciente nem deixe subsistir sua própria naturalidade, nem tolere a naturalidade alheia, mas ao contrário, indiferente em face do existir, ponha em jogo em ações imediatas singulares a sua própria vida e a vida alheia com o objetivo de conquistar a liberdade. Portanto, somente mediante a luta a liberdade pode ser conquistada: não basta para tanto a certeza de ser livre. Somente através disso, de que o homem ponha a si mesmo e aos outros em perigo de morte, ele prova desse ponto de vista sua aptidão à liber-

(4) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 432 *Zus.* Sirvo-me da edição incluída nas *Werke in zwanzig Bänden*, ed. por E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp, 1969-1975 (o local cit. está no vol. 10, p. 221). Doravante, a *Enciclopédia* será citada como E seguida do número do parágrafo.

(5) E 431 Z.

dade".[6] Mas a luta não termina imediatamente no reconhecimento e, portanto, numa relação entre livres, mas sim na submissão de um sujeito ao outro e, portanto, numa relação de senhoria e servidão: a qual, como diz Hegel, é "o fenômeno de onde surge a convivência dos homens como começo dos Estados".[7]

Em suma, precisamente porque o estado de natureza é, como dissera Hobbes, o reino da violência e do arbítrio,[8] ele é antes de mais nada incompatível com o estado de direito (ou seja, condição jurídica: *Rechtszustand*), no qual "todos são livres"; e tampouco pode ser assumido como o local no qual são perceptíveis os verdadeiros princípios desse último. Entre estado de natureza e estado de direito, para Hegel, não existe aquela relação de identidade que permitia aos jusnaturalistas reconhecer no estado de natureza o local em que se manifesta imediatamente o "direito natural"; mas tampouco existe uma relação de derivação ou de comunicação direta, como aquela que permitia aos jusnaturalistas fundar sobre o direito natural, através do pacto social, a sociedade política e o direito positivo e, portanto, a condição civil. Para Hegel, entre estado de natureza e estado de direito (o estado que, para esclarecer as coisas, constitui o ponto de partida da *Filosofia do direito*), há um processo de transformação tão radical que, se o estado de natureza pode ser visto como o lugar do qual decorre "o começo externo e fenomênico dos Estados", tal começo não é porém "o seu princípio substancial": consistindo, de fato, na "submissão a um senhor",[9] ele exclui precisamente aquele estado de direito — ou situação na qual "todos são livres", já que para Hegel direito é existência da liberdade — que é pressuposto indispensável do Estado em sua "verdade" e, ao mesmo tempo, que somente se realiza no Estado. Em outras palavras: com Hegel, o problema da origem do Estado não coincide mais, e, ao contrário, diferencia-se nitidamente do problema de seu fundamento "segundo o conceito". E isso preci-

(6) *Ibidem*.
(7) E 433 A.
(8) É a definição que aparece em E 502 A. Também em FD 93. Hegel escreve: "(...) *ein Naturzustand, Zustand der Gewalt überhaupt*".
(9) E 433 A.

samente porque, para Hegel, o verdadeiro direito de natureza, aquele que se determina segundo a natureza, ou seja, segundo o conceito, do homem, não se encontra no estado de natureza, o qual, ao contrário, representa a sua negação; e, do estado de natureza, "nada pode ser dito de mais verdadeiro do que o seguinte: é preciso sair dele".[10]

Portanto, a liberdade individual como direito não emerge no nível do estado de natureza, que não conhece direito, e nem mesmo no nível do estado que o segue, o Estado despótico, ou da relação entre senhoria e servidão,[11] na medida em que ela representa um mundo anterior à "condição verdadeiramente ética" da época moderna, "no qual o torto é ainda direito": e isso é algo que ele tem em comum com todos aqueles "mundos" que admitem uma forma qualquer de escravidão, já que neles a liberdade não é ainda considerada como atributo do homem enquanto homem, mas apenas como qualidade que alguns obtêm do nascimento, e que, por isso, tem ainda uma determinação natural. Mas Hegel especifica de modo inequívoco que "o ponto de vista (...) com o qual se inicia o direito e a ciência do direito já se situa para além do falso ponto de vista no qual o homem é enquanto é ser natural".[12] Na distância entre estado de natureza e estado de direito, pode-se mensurar a diferença radical que separa o ponto de partida hegeliano do ponto de partida jusnaturalista.

Essa diferença permite também redimensionar o alcance da analogia geral entre o modelo jusnaturalista e a estrutura global do sistema hegeliano de filosofia prática: analogia que aflora quando se reflete que um e outro partem da consideração do indivíduo (num caso, estado de natureza; no outro, direito abstrato e moralidade) para chegar à consideração da coletividade (num caso, sociedade civil; no outro, eticidade,

(10) E 502 A; e cf. *ibid.*: "Na realidade, o direito e todas as suas determinações fundam-se apenas na personalidade livre: numa autodeterminação, que é o contrário da determinação natural".
(11) É assim corretamente interpretada a célebre figura da *Fenomenologia* por S. Landucci, *Hegel: la conscienza e la storia*, Florença, La Nuova Itália, 1976, p. 100 e ss., onde o autor desenvolve algumas considerações, que partilho, sobre o ensaio de V. Goldschmidt, "État de nature et pacte de soumission chez Hegel", in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1964.
(12) Cf. FD 57 A e Z.

que compreende, além da sociedade civil, a família e o Estado). Com efeito, a condição de direito em cujo interior emerge, para Hegel, a instância da liberdade do indivíduo não é uma condição associal ou imperfeitamente social, como era o caso na representação jusnaturalista do estado de natureza, porque "a sociedade é a única condição na qual o direito tem sua realidade".[13] Não somente o indivíduo com o qual se inicia o tratamento hegeliano do Espírito objetivo não está em estado de natureza e sim em estado de direito, e, por isso, pode se pôr o problema de sua liberdade e de seu direito, mas também o estado de direito enquanto tal é necessariamente estado de sociedade, e, por isso, o direito do indivíduo não é "direito natural" no sentido jusnaturalista, ou seja, no sentido de um estado anterior ao estado de sociedade e fundante com relação ao Estado: Hegel fala explicitamente de "direito abstrato *dos Estados modernos*".[14] A personalidade de que se ocupa o direito abstrato (expressão que, em Hegel, significa substancialmente direito privado) é, do ponto de vista da *Filosofia do direito*, simplesmente a categoria mais elementar que pode ser predicada de qualquer sujeito humano que viva no interior da organização global da formação social moderna.

Finalmente, se o problema propriamente político jusnaturalista é o de fazer confluir as livres vontades individuais no corpo social, superando a contradição de fundo entre a autonomia do indivíduo e a vida coletiva, em Hegel o problema análogo da relação entre vida dos indivíduos como independentes e organismo social-político não se coloca no nível da relação entre o direito abstrato (ou entre esse e a moralidade, em conjunto) e a eticidade, mas é problema interno às estruturas do ético. A condição de liberdade individual é certamente o ponto de partida da consideração hegeliana da prática, tal como no modelo jusnaturalista, mas essa condição inicial não tem as características e nem mesmo a função lógica que tinha o estado de natureza no modelo jusnaturalista. E isso porque ela: a) é condição de direito não anterior à ordem civil; b) é condição vigente numa ordem social não precária nem provisória; c) é condição apenas abstrata, que não pode constituir o fundamento do concreto. A capacidade jurídica que define a pessoa considerada abstratamente resume-se a uma pura e simples faculdade ou possibilidade (todos podem possuir livremente, todos podem trocar, ou seja, estipular contratos), da qual é indedutível a relação necessária que liga os indivíduos em um todo, a não ser que consideremos o corpo coletivo com os parâmetros de uma associação privada: mas esse é o caso para o jusnaturalismo, não para Hegel.[15] Portanto, enquanto o estado de natureza em Hegel conserva o caráter hobbesiano de estado da violência e da opressão, oposto à condição civil em sentido amplo, perde porém o caráter de estado puro da liberdade do indivíduo e, por conseguinte, perde também a função que o estado de natureza jusnaturalista tinha enquanto momento do direito natural que funda o estado civil; o direito abstrato adquire certamente o caráter de momento no qual se manifesta a mais imediata liberdade do indivíduo, mas nem por isso adquire também a função que desempenhava o momento correspondente no modelo jusnaturalista. Com efeito, assim como não é possível buscar o fundamento da vida coletiva ou ética no estado de natureza, também não é possível buscá-lo no direito privado. Do ponto de vista hegeliano, não é mais concebível a construção da dimensão coletiva a partir dos indivíduos considerados enquanto pessoas: só é possível compreender aquela dimensão quando se determina o espaço da coletividade como espaço autônomo e, em última instância, como o verdadeiro princípio. O indivíduo cuja relação com a organização da vida coletiva se põe como problema não é a pessoa abstrata, sujeito de relações formais acidentais, mas é a pessoa concreta que, ao perseguir seu próprio interesse privado, ou seja, ao afirmar sua própria individualidade, está *essencialmente* em relação com as outras individualidades: é o cidadão privado ou o civil, já necessariamente inserido, ainda que em sua autonomia —

(13) E 502 A.
(14) *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., I, p. 372.

(15) Um dos temas recorrentes em Hegel é a crítica às teorias contratualistas, com base nas quais o Estado assume o falso aspecto de uma associação que "deriva do arbítrio dos associados" (cf. FD 75 A). Sobre o assunto, cf. N. Bobbio, "Diritto privato e diritto pubblico in Hegel", cit.

e, por isso, de modo contraditório —, num todo ou dimensão coletiva. Essa dimensão coletiva contraditória, a partir da qual se põe o problema da relação entre indivíduo e Estado, entre autonomia dos privados e poder do organismo político superior, é a sociedade civil.

Portanto, o confronto com o jusnaturalismo no terreno do problema político da sociedade moderna não deve ser efetuado nem examinando as seções iniciais da *Filosofia do direito* — embora essas retomem a divisão jusnaturalista entre direito e moral —, já que nesse nível não surge em Hegel o problema do Estado; nem examinando a estrutura global do sistema, embora essa pareça repetir a bipartição jusnaturalista entre indivíduo e coletividade, já que os termos e a figura da relação são na realidade diversos; tal confronto deve ser feito examinando a seção conclusiva, e, mais precisamente, a dicotomia entre sociedade civil e Estado, em cujo interior se recoloca para Hegel o problema da fundação unitária da sociabilidade moderna. O confronto, aliás, se impõe nesses termos, não somente por causa da presença ambiguamente comum, nos dois modelos, da categoria da sociedade civil, mas sobretudo porque Hegel diz que a sociedade civil conserva em si — de modo surpreendente — precisamente "o resíduo do estado de natureza".[16]

As análises até aqui realizadas exigem uma comprovação: e essa só pode provir da própria comparação entre a dicotomia jusnaturalista estado de natureza/sociedade civil e a dicotomia hegeliana sociedade civil/Estado. Através dessa comparação, tentaremos reconstruir a identidade do modelo hegelo-marxiano; e, na medida em que se consiga determinar um significado unitário do esquema conceitual em si mesmo, para aquém das diferenças que especificam a versão hegeliana e a versão marxiana do modelo, poderemos também considerar justificada, de modo mais persuasivo, a redução aos limites das fronteiras marxianas do mais amplo e complexo sistema conceitual hegeliano.

(16) FD 200 A: e cf. também FD 289 A, onde se afirma que a sociedade civil "é o campo de batalha do interesse privado individual de todos contra todos", como evidente referência ao *bellum omnium contra omnes* do estado natural na tradição hobbesiana.

Qual Marx e qual Hegel?

Mas é necessário ainda considerar uma objeção, de sinal contrário com relação à anterior, que poderia ser dirigida à consideração da dicotomia sociedade civil/Estado como modelo "hegelo-marxiano". Falamos até agora dessa dicotomia como de um esquema conceitual que Marx recolheu de Hegel e transformou com variações. Mas transformá-la no modelo por meio do qual se expressa a teoria marxiana do político não significa talvez atribuir uma excessiva importância ao papel que essas categorias desempenham na obra de Marx? Não se correrá o risco de sobrepor ao pensamento marxiano concreto um esquema hegeliano que lhe é substancialmente estranho? Mais precisamente: não se corre o risco de privilegiar a obra juvenil de Marx, na qual essa dicotomia é especificamente objeto de reflexão, sem levar em conta a famosa "ruptura" entre os escritos juvenis e as obras maiores, nas quais tal dicotomia, ainda que reapareça algumas vezes, não mais assinalaria o horizonte conceitual da reflexão marxiana sobre o problema político da sociedade moderna e, além do mais, seria entendida num sentido inteiramente diverso daquele dos escritos juvenis? Em suma, mais uma vez, tudo isso não constituiria uma "hegelianização" de Marx?

Dessa objeção, é sem dúvida aceitável o dado inicial: qualquer tratamento referente à embrionária teoria política marxiana não pode ignorar o problema das várias fases que o pensamento de Marx atravessou e, por isso, deve declarar pre-

viamente à "qual" Marx pretende se referir — e por quê. Acrescentemos, de resto, que a mesma coisa vale para Hegel. Nossa escolha dos *Lineamentos de filosofia do direito* como termo privilegiado de referência para o estudo do seu pensamento pode suscitar perplexidades naqueles que julgam essa obra mais comprometida do que outras com as diretivas e os desejos do poder vigente. Entre os intérpretes, com efeito, vem se difundindo a tendência, não diria de eludir a análise dos *Lineamentos*, mas pelo menos de buscar em outros locais, como corretivo, expressões mais genuínas do pensamento hegeliano: nos escritos do período de Jena, especialmente nos chamados cursos de *Realphilosophie* de 1803-1804 e de 1805-1806, onde haveria uma ambigüidade menor; ou nos ciclos de *Lições* berlinenses sobre a filosofia do direito, que permaneceram inéditas até há pouco,[1] nas quais Hegel mostra, com relação aos *Lineamentos*, maior preocupação com a racionalidade que com a efetividade.[2] Ninguém pode diminuir a importância do estudo dos escritos de Jena para reconstruir melhor o sentido do hegelianismo; mas insisto no fato de que o sistema conceitual em cujo interior adquire seu pleno sentido a interpretação hegeliana da estrutura social e política moderna está muito distante de sua elaboração definitiva naqueles escritos. O desenvolvimento do pensamento político hegeliano é marcado por contínuas tentativas de resolver o problema da cisão na vida social moderna: tal vida, embora seja de qualquer modo vida coletiva, não se apresenta imediata-

(1) Publicados em 4 volumes por K.-H. Ilting com o título *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag, 1973-1974. Foi precisamente Ilting, nas "Introduções" a esses volumes (agora recolhidas, juntamente com outros escritos de Ilting, e parcialmente revistas pelo autor, no volume editado por E. Tota, *Hegel diverso*, Bári, Laterza, 1977), quem se faz fautor e intérprete, com base nas referidas *Lições*, de uma nova imagem do Hegel político, "diversa" e mais progressista do que a imagem que aparece a partir dos *Grundlinien*.

(2) Mas sobre a relação que Hegel institui programaticamente entre real (efetual) e racional, cf. agora as lúcidas observações de R. Bodei em apêndice ao seu "Dialettica e controllo dei mutamenti sociali in Hegel" (incluído no opúsculo *Hegel e Weber*, Bári, De Donato, 1977, juntamente com um ensaio de F. Cassano e com várias intervenções de B. de Giovanni, G. Cantillo, R. Racinaro *et al.*), especialmente nas pp. 113-22. Nesse texto, Bodei desenvolve e esclarece ainda mais algumas teses contidas em seu excelente livro *Sistema ed epoca in Hegel*, Bolonha, Il Mulino, 1975.

mente com as características "conciliadas" de uma verdadeira universalidade. A cisão tem para Hegel sua principal raiz na existência "para si" do homem-consciência cristão, que se reencarna no indivíduo isolado dos jusnaturalistas e, posteriormente, no sujeito econômico dos economistas clássicos. Antes de 1818-1819, os anos iniciais do período berlinense, que precedem a redação dos *Lineamentos*, concluídos em 1820 e publicados no ano seguinte, Hegel não consegue encontrar um fundamento unitário para a socialidade moderna e, portanto, tampouco consegue conceber uma verdadeira eticidade moderna: a dissolução da ligação entre o indivíduo e a comunidade, a perda da ingenuidade do ético e a impossibilidade de um retorno à bela eticidade antiga parecem coincidir com uma desagregação objetiva. O que falta nos esboços de sistema anteriores ao período berlinense é o conceito de sociedade civil e, por conseguinte, aquele conceito de Estado que se define em relação à sociedade civil:[3] ou seja, falta precisamente aquele modelo que é o único a permitir a Hegel a compreensão, em sua racionalidade, como um todo orgânico, da estrutura social moderna. Quanto às *Lições* berlinenses de filosofia do direito, sem dúvida elas mostram uma atitude aqui e ali mais flexível e aberta e contêm adendos bastante significativos ao tratamento da matéria tal como Hegel o efetua na obra destinada ao público; mas nem aquela atitude nem esses adendos alteram substancialmente o arcabouço categorial do sistema, nem o significado interno daquele núcleo conceitual que, como modelo, é o único que aqui nos interessa. O recurso aos adendos que aparecem nas *Lições* resulta quase sempre decisivo para o esclarecimento do texto publicado: mas isso não naquilo em que as *Lições* possam diferir do texto, mas precisamente no que constitui a sua unidade de fundo, isto é, a estrutura arquitetônica.[4]

(3) R. Bodei, na resenha "Studi sul pensiero politico ed economico di Hegel nell'ultimo trentennio" (in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1972, pp. 435-66, p. 465), afirma que "a fonte mais imediata da posterior contraposição entre sociedade civil e Estado" deve ser buscada na antítese entre *bürgerliche Ordnung* e *staatliche Ordnung*, da qual Hegel fala em seu escrito de 1817 sobre a Dieta de Württemberg (cf. trad. it., in G. W. F. Hegel, *Scritti politici*, Turim, Einaudi, 1972).

(4) O próprio Ilting reconhece que o valor primeiro da *Filosofia do direito* consiste em sua arquitetura, que permanece substancialmente inalterada também

Mas esse modelo — voltamos à objeção principal — pode ser considerado como tal também para a teoria política de Marx? Segundo alguns intérpretes, a dicotomia sociedade civil/Estado político tem valor de esquema teórico fundamental somente para os escritos juvenis e não para os da maturidade. Nesses, os referidos termos seriam usados num sentido bastante diferente e, sobretudo, não formariam mais, em sua relação, aquela figura oposicional que surge nas obras anteriores: e isso na medida em que os modelos lógicos do Marx jovem-hegeliano ou feuerbachiano, com base nos quais a figura é construída, seriam incompatíveis com a chamada "epistemologia do modo de produção" que caracteriza as obras maiores. Direi, de imediato, que não pretendo de nenhum modo privilegiar o jovem Marx, mas, ao contrário, considerar o pensamento marxiano no nível de suas expressões mais maduras, dando particular atenção aos *Grundrisse*. Mas, como se sabe e já foi bastante repetido, no legado literário de Marx não há nada de análogo aos *Grundlinien* hegelianos, ou seja, não existe uma teoria do político madura e desenvolvida, nem uma teoria da formação social moderna que abranja as instâncias políticas. E, como já disse, qualquer tentativa de extrair um modelo teórico completo a partir das dispersas e fragmentárias indicações em matéria política das obras da maturidade corre o risco de resultar algo genérico e, portanto, banal, ou então fantasioso e, portanto, discutível.

De onde provém, portanto, o afirmado "modelo" marxiano? Em minha opinião, é possível repensar toda a problemática política do jovem Marx à luz dos conceitos fundamentais de análise social elaborados por Marx nas obras maiores, e, com base em tais conceitos, avaliar a permanência dos aspectos singulares da concepção juvenil. Esquematicamente (mas o esquema é o fornecido pelas indicações autobiográficas de Marx), pode-se dizer que a produção marxiana mais propriamente teórica desenvolveu-se ao longo de um itinerário que vai da análise da relação sociedade civil/Estado ao estudo da anatomia da sociedade civil moderna ou sociedade burguesa. Para o objeto do presente trabalho, o termo chave é mais uma vez, e com toda evidência, o de sociedade civil. No desenvolvimento da investigação de Marx, a virada decisiva coincide certamente com a introdução do conceito de capital como relação social (e, portanto, em geral, dos conceitos de "modo de produção", "relações de produção", etc.), a qual permite identificar a *moderne bürgerliche Gesellschaft*, com base em sua estrutura interna, como sociedade capitalista. Pois bem: nos locais da obra madura onde reemerge o problema do Estado dentro da perspectiva instituída pela nova ou renovada noção de sociedade civil, ele continua a se apresentar nos termos das primeiras investigações: e não apenas no plano lexical o problema é ainda formulado por meio da dicotomia juvenil *bürgerliche Gesellschaft/politischer Staat*, mas é ilustrado com argumentos retomados quase literalmente do primeiros escritos.[5]

Tais indicações textuais já seriam suficientes para confirmar a tese de continuidade na colocação do problema, em-

nas *Lições* e que é depois repetida nas duas edições berlinenses da *Enciclopédia* (1827 e 1830), ambas posteriores ao último curso completo de filosofia do direito (1824-1825) (cf. Ilting, *Hegel diverso*, cit., p. 140, n. 11). De resto, precisamente Ilting é autor de um importante estudo sobre "La struttura della *Filosofia del diritto* di Hegel", de 1971 (agora inclido na *op. cit.*, pp. 5-32). De qualquer modo, o recurso à monumental edição de Ilting é agora obrigatório para os estudiosos da filosofia política e jurídica hegeliana. Contudo, mesmo levando-a sempre em conta e fazendo as devidas comparações, preferimos neste local utilizar os adendos de Gans, aos quais se referiu uma longa tradição de intérpretes; e o fizemos tanto por causa dos limites deste trabalho, que não tem como objetivo uma reconstrução filológica exaustiva do pensamento hegeliano como tal, tanto porque os adendos de Gans se baseiam precisamente nas *Lições* hegelianas, e Gans — como afirma o próprio Ilting (*op. cit.*, pp. 135 e ss.) — desempenhou como editor um trabalho filológico rigoroso.

(5) Entre os escritos que poderiam ser indicados, gostaria de recordar apenas o primeiro ensaio de redação de *A guerra civil na França*, escrito por Marx em inglês em 1871, onde reaparecem freqüentemente as argumentações e até mesmo as fórmulas lingüísticas já empregadas na *Kritik* de 1843 e na contemporânea *Judenfrage*. Por exemplo, falando da Comuna, ele afirma: "Tratou-se da reapropriação pelo povo e para o povo da sua própria vida social"; e, pouco depois: "A Comuna é a forma política da sua [das massas populares] emancipação social, substituindo a forma artificial (...) da sociedade" (cito da trad. it., K. Marx, *Scritti sulla Comune di Parigi*, Roma, Samonà e Savelli, 1971, pp. 120 e ss.). Compare-se essa colocação, não só do ponto de vista lexical, com numerosas passagens quase idênticas da *Kritik* de 1843, mas também do ponto de vista conceitual, com a famosa conclusão da *Judenfrage*: "Somente quando o homem reconhece e organiza as *forces propres* como forças sociais e, portanto, não mantém separada de si mesmo a força social na forma de força política, somente então se completa a emancipação humana" (cf. *Scritti politici giovanili*, ed. L. Firpo, Turim, Einaudi, 1950, p. 385).

bora tal continuidade se realize numa obra de aprofundamento e de correção até mesmo radical; e, de qualquer modo, autorizariam, no plano filológico, o cotejo em positivo entre as primeiras e as últimas páginas políticas de Marx.[6] É verdade que cotejos, análises e exegeses desse tipo a propósito do *corpus* da obra de Marx já foram repetidos infinitas vezes, e, naturalmente, não aplainaram as divergências entre os intérpretes. Mas o ponto que aqui importa sublinhar ainda é o seguinte: qualquer que seja a distância entre o primeiro e o último Marx que uma ou outra análise consiga mensurar, permanece o fato de que o problema político moderno emerge também nas obras maduras dentro do horizonte da cisão entre sociedade civil e Estado político, um horizonte geral que subordina a compreensão da teoria política marxiana em sua especificidade à compreensão dos significados mais gerais do esquema conceitual comum, em sua forma, a Hegel e a Marx.

Com isso, voltamos ao ponto de partida: o que se impõe é um esforço cognoscitivo no sentido do "modelo hegelo-marxiano" (precisamente a dicotomia sociedade civil/Estado) em sua estrutura formal, que não pode ser apenas um pressuposto das investigações sobre o concreto, mas deve ser em si mesmo reconhecido, tal qual é, como problema. E é esse problema que pretendemos esclarecer aqui através de um confronto com o modelo jusnaturalista.

Quase não tenho necessidade de reafirmar que a cisão/contraposição entre sociedade e Estado, constituindo o esquema conceitual compreensivo e resolutor em cujo seio se concretizam, na especificidade de suas articulações, as concepções divergentes de Hegel e de Marx, é considerada aqui

(6) De qualquer modo, é somente através de um cotejo analítico que se pode responder à questão de saber se e de que maneira a perspectiva marxiana madura sobre o problema político é diversa da concepção juvenil. A dedução de uma impossibilidade de comparação entre a teoria política juvenil e a madura, fundada *a priori* numa suposta incompatibilidade de modelos epistemológicos, peca por abstratividade e teoricismo. Um tal raciocínio, como D. Zolo observou em polêmica com Althusser, Poulantzas e Guastini (cf. *Stato socialista e libertà borghesi*, Bári, Laterza, 1976, especialmente pp. 115-21), leva a enrijecer a problemática política marxiana nos termos de uma genérica sociologia das classes: desse modo, ela não só resulta empobrecida, mas também se aproxima de esquemas mecanicistas vulgares, apesar da sofisticação conceitual e lingüística com a qual é freqüentemente apresentada.

simplesmente como o aspecto geral formalmente comum a elas. Em outras palavras: o que será exposto nas páginas seguintes não quer, nem poderia, ser considerado como uma tentativa de interpretação global da filosofia política de Hegel ou de Marx, ainda que só em suas linhas mais essenciais. No máximo, poderá ser utilizada em posteriores elaborações como um início, quase como uma introdução geral a uma leitura que deverá dar uma atenção inteiramente diversa aos muitos pontos problemáticos em que se articulam — diferenciando-se — as constelações de uma e de outra teoria.

Duas antíteses fundamentais

Tal como o modelo jusnaturalista *status naturae/societas civilis*, também o modelo hegelo-marxiano *bürgerliche Gesellschaft/politischer Staat* apresenta-se na figura de uma oposição. Se examinarmos os atributos de cada elemento, através dos quais se delineia, numa primeira aproximação, a face de uma e de outra antinomia, tais atributos parecem indicar uma correspondência de termo a termo entre os dois modelos, no sentido de que ao *status naturae* do primeiro parece corresponder no segundo a *bürgerliche Gesellschaft*, e à *societas civilis*, o *politischer Staat*. Com efeito, se *societas civilis* no léxico jusnaturalista tem o significado de sociedade política, esse significado é assumido no léxico hegeliano e marxiano pelo *Staat;* e, se a função do *status naturae* no primeiro modelo é a de indicar a condição não política contrária, a mesma função no segundo modelo é assumida pela *bürgerliche Gesellschaft*. E isso ocorre apesar do fato de que a expressão *bürgerliche Gesellschaft* traduz literalmente a expressão latina *societas civilis* e parece indicar, ao contrário, um nexo cruzado entre o segundo termo do primeiro modelo e o primeiro termo do segundo modelo. Mas a história da noção de sociedade civil na filosofia política moderna[1] mostra precisa-

(1) Cf. N. Bobbio, "Il concetto di società civile in Gramsci", in Vários autores, *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, Editori Riuniti, 1969, vol. 1, pp.

mente uma série de transformações de significado através das quais essa noção termina por substituir a de estado de natureza, pelo menos no sentido de que o estado de natureza prefigurava, na perspectiva jusnaturalista originária, aquela sociedade econômica que se torna paulatinamente a sociedade civil distinta do Estado.

Essa substituição pela *bürgerliche Gesellschaft* do *status naturae*, e não do seu correspondente lingüístico *societas civilis*, é encontrável — e tem um significado próprio — somente num nível muito elevado de abstração: o que permite compreender tanto a embrionária sociedade econômica emergente do estado de natureza, quanto a sociedade civil do uso pós-jusnaturalista, na genérica determinação negativa de momentos não políticos. Nesse nível, o processo de transformação do modelo jusnaturalista para o modelo hegelo-marxiano parece poder ser resumido em duas operações simples: remoção do estado de natureza enquanto instrumento conceitual inadequado a representar o lugar "aquém do político", o espaço não político em antítese ao qual se define o momento político;[2] e degradação da sociedade civil de momento político e superior a momento não político e inferior. Mas é de observar que, sob essa luz, não aparece mais nenhuma cesura radical entre os dois modelos. Com efeito, os termos da dicotomia permacem substancialmente os mesmos: Estado e não-Estado; e a transformação do primeiro no segundo momento parece quase se resumir a uma troea de nomes, marca sensível da historicização da situação compreendida no primeiro modelo sob a categoria de estado de natureza. Mas Rousseau já não havia explicitamente criticado os iniciadores do jusnatu-

75-100 (agora, com outros escritos do mesmo autor, no opúsculo sob o título *Gramsci e la concezione della società civile*, Milão, Feltrinelli, 1976 [ed. brasileira: *O conceito de sociedade civil*, Rio de Janeiro, Graal, 1982]); id., "Sulla nozione di società civile", in De Homine, 1968, n. 24-5; id., Società civile", no *Dizionario di politica*, ed. por N. Bobbio e N. Mateucci, Turim, Utet, 1976.

(2) Digo "remoção", e não "supressão", porque vimos que em Hegel a noção de estado de natureza é recuperada no Espírito subjetivo, a fim de indicar "o começo externo e fenomênico dos Estados" (cf. *supra*). E a mesma noção, de resto, é também reintroduzida no Espírito objetivo, para além do Estado, a fim de indicar a natureza das relações internacionais (cf. FD 333); sobre o assunto, cf. N. Bobbio, "Hegel e il giusnaturalismo", cit., pp. 400-1.

ralismo moderno por terem confundido o homem de natureza com o homem da *société civile*, produto histórico da civilização?[3]

A própria atribuição do nome *bürgerliche Gesellschaft* ao estado de natureza historicizado, portanto, não parece assumir um significado excessivamente revolucionário, mas configurar-se como a resultante de duas linhas de pensamento anteriores: a de Locke-Kant, na qual o estado natural é já uma espécie de *societas*; e a de Rousseau-Ferguson, na qual a sociedade civil é organização coletiva que compreende o agir econômico dos indivíduos.[4] E isso para não falar de autores menores, como A. L. Schlözer e A. Feuerbach, em cujas obras[5] aparece de modo explícito, ainda que mesclada com esquemas conceituais extraídos da escola do direito natural, a distinção que será hegeliana, e depois marxiana, entre *bürgerliche Gesellschaft* e *Staat*. Assim, a diferente interpretação do momento não político, e da relação desse com o momento político, que se expressa através do esquema sociedade civil/Estado com relação ao esquema estado natural/sociedade civil, poderia também ser considerada como a última das grandes variantes que podem ser reconhecidas no desenvolvimento da teoria política moderna inaugurada pelo jusnaturalismo. Numa tal perspectiva, assumiria destaque não tanto a ligação Hegel-Marx, indicada pela forma do esquema conceitual sociedade/Estado, mas sim aquela mudança de direção pela qual se pode dizer que o modelo marxiano é a imagem especularmente invertida do modelo hegeliano, e que, por isso, ele inaugura uma nova filosofia da história — do Estado à sociedade sem Estado —, enquanto em Hegel se conclui a precedente — aliás, as duas precedentes, a aristotélica e a hobbesiana, ambas pondo o Estado como meta final, mas a primeira partindo da família, e a segunda, da sociedade dos conflitos interindividuais. Já disse que não pretendo atenuar a relevância daquela inversão, mas sim sugerir a possibilidade

(3) Cf. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre a desigualdade* (ed. italiana, in *Scritti politici*, ed. por P. Alatri, Turim, Utet, 1970, p. 288).

(4) Cf. N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, cit., pp. 17-27.

(5) Respectivamente, *Allgemeines Staatsrecht*, 1793, e *Antihobbes*, 1798. Cf. N. Bobbio, "Società civile", no *Dizionario di politica*, cit., § III.

de estudá-la com base na identidade formal entre o esquema conceitual hegeliano e o marxiano. Para quem escreve, é indubitável que uma virada decisiva na evolução da filosofia política moderna deve ser buscada na fundação do modelo sociedade civil/Estado em si mesmo, na medida em que ele reconstrói de modo novo, e absolutamente diverso com relação aos modos permitidos pelo modelo teórico dominante nos dois séculos anteriores, a estrutura complexa e contraditória da formação social moderna. Se isso é verdade, subsiste entre o modelo jusnaturalista e o modelo hegelo-marxiano, para além de toda continuidade genérica — ou, se quisermos, no interior do campo de continuidade que pode ser reconstruído, e não sem significação, numa visão de amplo alcance —, uma específica e nítida fratura.

Essa fratura começa a se delinear quando se retoma, num nível de menor abstração, o exame da noção de *bürgerliche Gesellschaft* em relação aos elementos do outro modelo. Se é verdade, segundo as considerações precedentes, que a *bürgerliche Gesellschaft* assume uma função correspondente à que tinha o *status naturae*, o argumento da pura e simples passagem de função revela-se insuficiente quando se considera que, em sua fisionomia de conjunto, a *bürgerliche Gesellschaft* aproxima-se não pouco da *societas civilis*: com isso, revela-se que a correspondência lingüística não é absolutamente um resíduo privado de significação. O tratamento hegeliano da sociedade civil tem, sob muitos aspectos, uma ligação evidente com o tratamento jusnaturalista do mesmo conceito: e, de resto, Hegel se refere também a essa última no mesmo lugar onde afirma que "a criação da sociedade civil pertence ao mundo moderno".[6] No que se refere a Marx, não é por acaso que ele, invocando explicitamente a noção hegeliana de *bürgerliche Gesellschaft*, indica a sua matriz no conceito análogo "dos ingleses e dos franceses do século XVIII".[7] A *bürgerliche Gesellschaft*, portanto, remete não a apenas um, mas a ambos os elementos do modelo precedente; e, ao

(6) FD 182 Z.

(7) "Prefácio" de 1859 a *Para a crítica da economia política*, ed. brasileira, in "Os Pensadores", São Paulo, Abril Cultural, vol. XXXV, 1974, p. 135.

mesmo tempo, não é redutível a nenhum dos dois, nem é possível indicar um vínculo privilegiado mais com um do que com outro. Com efeito, os conceitos referidos antes como seus antecedentes "ilustres" — na linha do pensamento Locke-Kant, e naquela Rousseau-Ferguson — são formulações particulares não de um mesmo elemento, mas dos dois elementos opostos do modelo jusnaturalista; e, por outro lado, o novo conceito de *bürgerliche Gesellschaft* pode apresentar-se como síntese de ambos à medida que, de cada um deles, é retirado o que fazia do mesmo, na perspectiva do modelo jusnaturalista, a antítese do outro, ou seja, a determinação originária, a propriedade essencial: à diferença da sociedade civil de Rousseau-Ferguson, o novo conceito de *bürgerliche Gesellschaft* indica uma condição social tão não-política quanto a sociedade natural de Locke-Kant; e, à diferença dessa última, indica uma condição social não provisória ou anterior à condição civil, do mesmo modo como a sociedade civil de Rousseau-Ferguson. Em outras palavras: na lógica do segundo modelo, a sociedade civil, por um lado, é não-Estado e não é sociedade política, de modo que a matriz da noção de *bürgerliche Gesellschaft* não é encontrável unilateralmente no conceito análogo "dos ingleses e franceses do século XVIII"; por outro lado, o não-Estado é sociedade civil e não é sociedade natural, de modo que a matriz da noção de *bürgerliche Gesellschaft* não é encontrável unilateralmente naquele conceito de *status naturae* que tinha o mesmo valor de posição no interior do modelo jusnaturalista. Um resultado em parte idêntico e em parte complementar pode ser alcançado se tomamos como primeiro termo de comparação a noção pré-hegeliana de sociedade civil e a cotejamos com os dois elementos do modelo posterior: enquanto aquela indica uma coletividade organizada politicamente e, portanto, coincide com o momento do Estado, na lógica desse último a sociedade civil é não-Estado, e não é sociedade política, e, reciprocamente, a sociedade política é Estado, e não é sociedade civil.

Resumindo de modo esquemático a complexa posição da sociedade civil, termo-chave para compreender a lógica da transformação do modelo jusnaturalista no modelo hegelo-marxiano, enquanto termo comum, pode-se dizer que: como primeiro elemento do segundo modelo, ela contém de certo

modo, reduzidos à unidade, os dois elementos do primeiro modelo; do mesmo modo que, como segundo elemento do primeiro modelo, ela contém também em unidade os que virão a ser os dois elementos do segundo modelo. Para obter uma correta representação visual da relação entre os dois modelos, os elementos não deverão se dispor na seguinte figura:

status naturae	*societas civilis*
bürgerliche Gesellschaft	*politischer Staat*,

que sugere a idéia de uma correspondência termo a termo, mas sim nesta outra figura:

status naturae	*societas civilis*	
	bürgerlicher Gesellschaft	*politischer Staat*,

a qual, além de ilustrar a posição da sociedade civil acima considerada, sugere também a idéia: a) de um avanço no ponto de partida do segundo modelo, no qual, com efeito, a *bürgerliche Gesellschaft* não indica uma condição de vida prática originária ou de qualquer modo anterior, como o *status naturae*, mas compreende uma primeira dimensão da condição presente, que no outro modelo resume-se inteiramente na categoria da *societas civilis*; b) de um geral deslocamento de fase, em virtude do qual 1) a *bürgerliche Gesellschaft* afasta-se da sociedade civil na mesma proporção em que se aproxima da *societas civilis* e 2) aproxima-se dela na mesma proporção em que o *politischer Staat* se afasta.

Se procedermos a um cotejo global com base nesse esquema, encontraremos que está ausente, em cada um dos dois momentos, o elemento que aparece no outro como termo autônomo e distinto da sociedade civil: no primeiro modelo, está ausente o Estado; no segundo, o estado de natureza; mas não de modo que desaparecem também a função ou as características essenciais dos mesmos. Disso resulta que a diferença profunda entre os dois modelos reside no modo e no lugar em que um e outro indicam a fratura, a cisão fundamental no campo da prática. Se ambos representam o campo da prática como cindido em momentos contrapostos, os termos e a figura da contraposição são diversos. E é isso que permite captar,

para cada um deles, o significado mais específico e essencial: se o modelo jusnaturalista institui a possibilidade de pensar o indivíduo independente fora da política, rompendo assim o bimilenar domínio da tradição clássica aristotélica, com base na qual o homem *zòon politikòn* resulta indefinível fora de sua relação natural-necessária com o coletivo, tradição que sobrevive ainda no indivíduo grociano definido por um natural *appetitus societatis*, se esse é o caso do modelo jusnaturalista, o modelo hegelo-marxiano institui a possibilidade de pensar o político fora do social e, reciprocamente, o social fora do político, dissolvendo o que sobrevive da forma conceitual clássica na tradição jusnaturalista, para a qual toda união e organização social plena apresenta de modo ainda não separado as instâncias da socialidade e da política.[8] Em outras palavras: enquanto o modelo jusnaturalista coloca como relação fundamental aquela que se dá entre indivíduo e coletivo, o modelo hegelo-marxiano coloca-a entre duas figuras do coletivo, e reconhece na recíproca separação e relativa autonomia do social e do político e estrutura fundamental da formação social moderna. Vejamos melhor como isso ocorre.

(8) Entendo aqui por "sociabilidade" uma relação que abarca toda a multidão de indivíduos: é nesse sentido que falamos de organização social *plena*. Essa especificação é necessária, já que os jusnaturalistas reconheciam a existência de *societates naturales* ou grupos humanos menores, como a família, no interior do estado de natureza, para as quais, evidentemente, vale a distinção entre socialidade e politicidade. Cf., por exemplo, Kant na *Metafísica dos costumes*: "O estado não-jurídico, ou seja, aquele no qual não há nenhuma justiça distributiva, chama-se estado *natural* (*status naturalis*). O que lhe é contraposto, e que poderia ser chamado de estado artificial (*status artificialis*), não é (...) o estado *social*, mas o estado civil (*status civilis*). (...) porque também no estado de natureza podem existir sociedades legítimas (por exemplo, sociedade conjugal, paterna, doméstica em geral e similares)" (cito de *Scritti politici*, Turim, Utet, 1956, pp. 492-93). Quando, no texto, falamos de *societas naturalis*, não nos referimos a essas *societates minores*, mas sim àquelas representações do estado de natureza — sobretudo de Locke e de Kant — que podem fazer pensar numa espécie de *societas* entre todos os sujeitos naturais como indivíduos singulares, na medida em que elas desenvolvem como inerentes à condição natural os instintos fundamentais do direito privado, ou do direito que regula as *relações* entre privados, ou seja, essencialmente propriedade e contrato. Mas que não se trata de uma sociedade propriamente dita, enquanto tal distinta do Estado, é o que pretendemos mostrar aqui.

Para a distinção entre sociedade e Estado

A *bürgerliche Gesellschaft* se apresenta, antes de mais nada, como sociedade cindida em seus membros individuais, entre os quais se processam relações — contatos e conflitos — ditadas pelo interesse pessoal. Sob esse primeiro aspecto, ela mostra uma clara analogia com as formulações mais maduras da *societas naturalis*; mas, como a *societas civilis*, ela é sociedade consolidada e necessária. O que na *bürgerliche Gesellschaft* aparece acrescentado com relação ao homólogo primeiro termo do modelo jusnaturalista é a necessidade da relação dos indivíduos na estrutura coletiva e, portanto, a solidez do vínculo social em virtude do qual ela não se apresenta mais como condição por causa de sua natureza instável e provisória: que é, precisamente, aquilo que o segundo termo do modelo jusnaturalista acrescenta ao seu correlativo primeiro termo. Porém, a *societas naturalis* atinge a condição de socialidade completa e perfeita, transformando-se em *societas civilis sive politica*, e somente enquanto sociedade *política* ela é união ou socialidade garantida e fundada sobre bases sólidas; a *bürgerliche Gesellschaft*, ao contrário, apresenta-se como momento de sociabilidade completa em sua separação e contraposição com relação ao *politischer Staat*.

As razões da diferença devem ser buscadas, antes de mais nada, no tipo de lógica global a que cada modelo obedece. Dentro da lógica do modelo jusnaturalista, o *status naturae*, embora possa ser concebido como uma primeira forma de *societas*, não pode, ao contrário, deixar de apresentar as carac-

terísticas de uma condição instável e precária, na medida em que o tecido das relações sociais "naturais" é fundado inteiramente no arbítrio dos indivíduos. Os indivíduos, por natureza livre e iguais um em face do outro, nenhum dos dois reconhece no outro um superior natural, aparecem em condições de — e, pela própria natureza de seus impulsos e interesses exclusivos, parecem ter a tendência a — romper ou subverter a cada momento a trama social, anulando as condições de uma coexistência possível com base apenas nos ditames da reta razão, ou da lei natural, e transformando assim o estado de natureza num estado de guerra. Desse modo, pode-se compreender a razão pela qual, dentro da perspectiva instituída pelo modelo jusnaturalista, a sociedade não tem outra figura real além da figura política, fora da qual não se dá propriamente vínculo social; e a sociedade civil é, ao mesmo tempo, sociedade e Estado: dadas essas condições iniciais, uma sociedade propriamente dita, uma união solidária só pode subsistir onde, e em virtude do fato de, os indivíduos aceitarem subordinar o seu arbítrio natural, de fato ilimitado, a uma precisa norma comum (o direito "igual" na forma da lei positiva) emanada de um poder imparcial (o Estado como árbitro da justiça) e superior (o Estado como executor e garante de leis e justiça através do monopólio da força). É esse o resultado necessário do ponto de partida jusnaturalista: uma necessidade que leva a reconhecer o problema fundamental da vida social na contraposição entre indivíduo e Estado, nas formas de integração do indivíduo no coletivo e de composição do conflito entre liberdade e poder.

Na perspectiva do modelo hegelo-marxiano, o campo das relações e do contraste entre indivíduo independente é indicado na *bürgerliche Gesellschaft*, que nesse sentido representa o análogo do *status naturae*. Mas, se a *bürgerliche Gesellschaft* se mostra também ela como esfera da cisão, do arbítrio e do acaso, não se resume porém a um conjunto de volições individuais e de relações precárias. Para Hegel, "essa visão atomista e abstrata desaparece já (...) na sociedade civil, onde o indivíduo aparece apenas como componente de uma universalidade".[1] Embora nesse contexto Hegel se refira prova-

(1) FD 303 A.

velmente ao vínculo do indivíduo com o estamento ou com as associações civis de natureza corporativa, é possível estender o significado da afirmação à relação do indivíduo com a estrutura global da sociedade civil: a pessoa concreta, sujeito de carecimentos e interesses privados, e autor por livre escolha de sua própria profissão, coloca-se como formalmente independente não fora (e antes), mas sim dentro da sociedade; e a sociedade não é simplesmente a soma das capricbosas relações individuais, o campo da referência geral recíproca ditada por impulsos e volições subjetivas; ao contrário, a relação recíproca dos indivíduos, com a porção de arbitrariedade e acidentalidade que contém, é o caminho através do qual se realiza necessariamente, e de modo contraditório, "um sistema de dependência onilateral", de tal modo que a subsistência, o bem-estar e a própria liberdade-independência formal de cada indivíduo "somente em tal conexão são reais e assegurados".[2] Em outras palavras, as relações sociais não são fundadas apenas no arbítrio dos sujeitos e na particularidade das ações individuais, como nas representações da *societas naturalis*, onde são apenas relações *intersubjetivas*, tecido de relações sempre constantemente desfeito e refeito, e não relações *sociais*, tecido conectivo. A sociedade civil hegeliana não tem somente esse princípio, mas se funda também no princípio oposto da universalidade, na qual todos os indivíduos, mesmo em sua independência formal, são necessariamente vinculados. Tanto que essa universalidade, na sociedade civil hegeliana, mostra-se "como fundamento e forma necessária da particularidade";[3] na concepção jusnaturalista, ao contrário, somente a sociedade civil-política aparece como efetiva *universitas* e, antes dela, nada mais há que uma *multitudo*.

Não diversamente, Marx sublinha que "a mútua e geral dependência dos indivíduos, reciprocamente indiferentes, constitui o seu nexo social".[4] Tal como nas representações da *societas naturalis*, assim na realidade da sociedade civil moderna ou sociedade burguesa "os indivíduos parecem entrar em contato recíproco livre e independente (...) e trocar nessa

(2) FD 183.
(3) FD 184.
(4) *Grundrisse*, p. 74.

liberdade; mas eles parecem tais somente a quem abstrai (...) as condições de existência nas quais esses indivíduos entram em contraste".[5] E, tal como para Hegel, os membros da sociedade civil podem atingir seus fins particulares "somente na medida em que eles mesmos determinam de modo universal o seu saber, querer e fazer, e se constituem como anéis da cadeia dessa conexão";[6] assim, para Marx, no processo de troca generalizada que constitui a primeira dimensão da totalidade social, os indivíduos em sua particularidade e liberdade são obrigados a se adequar a condições objetivas e vinculantes. Embora as relações sociais apareçam como bastante fragmentárias e dispersas, num movimento que "parte de pontos infinitamente diversos e volta a pontos infinitamente diversos",[7] e "embora os momentos singulares desse movimento provenham da vontade consciente e das finalidades particulares dos indivíduos, a totalidade do processo se apresenta como uma conexão objetiva que nasce naturalmente, que é certamente o resultado da interação recíproca dos indivíduos conscientes, mas não reside na consciência deles nem é subsumida eles enquanto totalidade".[8] De modo absolutamente similar, Hegel sublinhara que o processo de formação da conexão universal e de adequação dos indivíduos à universalidade "não reside na consciência desses componentes da sociedade civil enquanto tais".[9] E, assim como Hegel afirmara que a universalidade se demonstra, em face da particularidade dos fins individuais, "enquanto potência, acima dessa [particularidade]",[10] do mesmo modo Marx reafirma: "a colisão individual recíproca deles [dos sujeitos conscientes] produz um poder social estranho que os subordina; a sua ação recíproca é um processo e uma força independente deles".[11] De modo inteiramente conseqüente, Marx assim conclui: "a relação social dos indivíduos entre si como poder que se fez autônomo

(5) *Ibid.*, p. 81.
(6) FD 187.
(7) *Grundrisse*, p. 101.
(8) *Ibid.*, p. 111.
(9) FD 187.
(10) FD 184.
(11) *Grundrisse*, p. 111.

acima dos indivíduos — seja ela representada como força natural, como acaso ou em qualquer outra forma — é um resultado necessário do fato de que o ponto de partida não é o indivíduo social livre".[12] Sob esse aspecto, portanto, a *bürgerliche Gesellschaft* resulta oposta à *societas naturalis* tal como essa se apresenta na perspectiva jusnaturalista: a vontade livre, o arbítrio dos muitos indivíduos, quando esses são considerados como sujeitos concretos, revela-se ela mesma como algo necessário, ainda que se trate de uma necessidade que se constitui por meio dos muitos atos de liberdade formal.

Juntamente com a "visão atomista e abstrata" (Hegel), que não reconhece a força da "conexão objetiva" (Marx), tal como essa se desenvolve naturalmente a partir do entrecruzamento das relações intersubjetivas, desaparece necessariamente — na passagem do primeiro para o segundo modelo — aquela perspectiva subjetivista e voluntarista em cujo interior a união social parece derivar apenas do livre concurso das vontades individuais. Com base na lógica do modelo jusnaturalista, a sociedade propriamente dita se configura como fruto de um contrato coletivo, por meio do qual cada indivíduo renuncia ao seu isolamento "natural", ao seu *self-government* ou poder soberano e exclusivo sobre si, para submeter-se com os outros a um *government* ou poder comum que, garantindo a coexistêcia dos direitos de cada um com os direitos de todos, assegura a própria forma da sociabilidade. Vê-se aqui mais de perto, que, no modelo jusnaturalista, sociedade e Estado coincidem, no sentido de se incluírem no mesmo "espaço" ou lugar lógico, ou seja, do lado do segundo membro da dicotomia fundamental: fora do Estado, da união política, não há propriamente sociedade, ou seja, a sociedade do estado natural só pode ser considerada sociedade de modo impróprio.

Poder-se-ia objetar que a concepção predominante na escola do direito natural considera necessários à constituição do

(12) *Ibid.*; a maiúscula do "Livre" é de Marx. De modo não dessemelhante, Hegel — falando da libertação do homem civil da rígida necessidade natural do carecimento — sublinha que "essa libertação é formal (...). A tendência do estado social à multiplicação e especificação indeterminadas dos carecimentos, dos meios e das fruições (...) é um aumento precisamente infinito da dependência e da necessidade" (FD 195).

Estado não somente um, mas dois contratos distintos: o primeiro, recolhendo os elementos individuais e dispersos da *multitudo* na *universitas* de um povo, dá lugar à *societas* e, por isso, é chamado de *pactum societatis*; o segundo, chamado de *pactum subiectionis*, já que institui o poder comum e, com ele, a relação de subordinação dos governados aos governantes, dá lugar ao Estado. Com base nesse esquema, parece que a sociedade adquire uma figura independente e dotada de alguma consistência própria em face do Estado. Pode-se buscar uma confirmação disso precisamente na teoria que, em primeiro lugar ou mais claramente do que as outras, pode fazer pensar em uma *societas* no estado de natureza — a de Locke. Aliás, ele não se detém explicitamente sobre o problema do mecanismo contratual pelo qual se chega à *civil or political society*, quando afirma que a dissolução do governo, ou seja, da relação de subordinação, não implica imediatamente a dissolução da sociedade. Mas quem quisesse concluir a partir disso que, numa tal perspectiva, a *societas* resultante do primeiro pacto não ainda político tem um próprio princípio constitutivo, sólido em si mesmo, distinto e independente do princípio da unidade política, não encontraria confirmação nos textos. A *communis opinio* do duplo contrato foi consolidada e quase codificada por Pufendorf. Segundo ele, com a primeira convenção, a que transforma uma multidão em um povo, ou seja, vincula os indivíduos em sociedade, os "futuros cidadãos" manifestam simplesmente "a vontade de se unirem em associação perpétua e de proverem com deliberações e ordens comuns sua própria salvação e segurança";[13] e somente com o segundo pacto, o que institui o governo e, com ele, a obrigação de obediência dos cidadãos, é formada a sociedade propriamente política, o Estado. Mas disso resulta claramente que o *pactum societatis* não institui uma sociedade apolítica, uma realidade qualitativamente diversa da sociedade política, mas apenas uma sociedade política imperfeita e deficiente; tanto é verdade que Pufendorf vê nessa associação simplesmente aquela que "antecipa, por assim dizer, os primeiros e mais rudimentares elementos de um Estado".[14] Em suma, o objetivo do primeiro contrato continua a ser a criação da sociedade política, a *união das vontades* individuais e particulares na vontade única do corpo social; só que ela resta uma união puramente intencional enquanto faltar aquela *união das forças* que deve tornar eficaz a vontade comum.

(13) S. von Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, VII, 2. Cito da antologia de escritos de Pufendorf, *Principi di diritto naturale*, ed. por N. Bobbio, Turim, Paravia, 1948, p. 164.

Portanto, do *pactum societatis*, enquanto distinto do *pactum subiectionis* e anterior a esse, decorre uma *societas* à qual falta o poder para se tornar efetiva. Mas que se trata de uma sociedade *política*, ainda que incompleta, é algo confirmado de modo literal precisamente por Locke, no local a que antes nos referimos: "Quem quiser falar com certa clareza da dissolução do governo deve, em primeiro lugar, distinguir entre dissolução da sociedade e dissolução do governo. O que constitui a comunidade, e leva os homens do livre estado de natureza para uma só sociedade política, é o acordo que cada um faz com os outros para se incorporar com eles e *deliberar como um só corpo e, desse modo, formar uma única sociedade política distinta*. O modo habitual, e quase o único, pelo qual essa união se dissolve é a invasão de uma força estrangeira (...)".[15] Ao contrário, Locke entende que há muitos modos pelos quais o governo pode se dissolver, sem que isso signifique a dissolução do vínculo social. Mas vamos ler um pouco adiante: "(...) quando o governo é dissolvido, o povo tem a liberdade de prover a si mesmo *com a instituição de um novo legislativo* (...) porque a sociedade não pode jamais, por culpa de outros, perder o direito originário e natural que tem de se conservar, *o que só pode fazer com um legislativo e com uma equânime e imparcial execução das leis feitas por ele*".[16] Mais uma vez e do modo mais claro, a sociedade é concebida somente *sub specie politica*; ou se pensa que, fora do Estado, a sociedade não tem eficiência e se dissolve. E retorna-se ao estado de natureza, enquanto um estado que — não sendo polí-

(14) *Ibid.* Conseqüentemente, Pufendorf fala do *pactum subiectionis* como de uma simples culminação do *pactum societatis*: "Depois desse [segundo] pacto, o Estado está finalmente perfeito" (*ibid.*, p. 165).
(15) J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, § 211.
(16) *Ibid.*, II, § 220.

tico — exclui um vínculo social propriamente dito. Por isso, na perspectiva que o modelo jusnaturalista institui, a partir da pluralidade originária de sujeitos individuais livres, o problema da criação de uma sociedade, ou seja, da conexão dos indivíduos, é imediatamente um problema político, resolvendo-se com a instituição da vontade soberana, única a poder superar o arbítrio. Resumindo, naquela perspectiva: 1) o sujeito livre é posto como anterior à sociedade e essa deriva dele como uma sua livre criação; 2) o vínculo social é subordinado à unidade política, e essa o torna efetivo.

Na perspectiva que se expressa por meio do modelo hegelo-marxiano, a liberdade dos sujeitos não é ela mesma o princípio e a origem da sociabilidade; uma sociedade *überhaupt* não é efetivamente tal, não subsiste como conexão em si necessária se depender exclusivamente, como a *societas civilis* jusnaturalista, de um ato ainda que coletivo e concorde de vontades e de se apoiar apenas no consenso expresso de seus membros. Do mesmo modo, o *status naturae* não pode apresentar nenhuma forma de sociabilidade capaz de se manter, e isso não tanto por causa do potencial ou efetivo desacordo dos sujeitos singulares — pois, ao contrário, oposições e contrastes caracterizam também as relações intersubjetivas com as quais é tecida a *bürgerliche Gesellschaft*, e, em geral, a forma da cisão torna a face da *bürgerliche Gesellschaft* semelhante à do *status naturae* —, mas antes por causa da ausência de qualquer vínculo objetivo, no lugar do qual é reconhecida como única forma eficaz o arbítrio subjetivo, que é por sua natureza absoluto antes mesmo de ser dissolutor. A *bürgerliche Gesellschaft*, primeira forma da coletividade, não é portanto instituída por um deliberado ato associativo, que não a tornaria mais "social" do que o era o *status naturae* na perspectiva jusnaturalista; do mesmo modo como, do ponto de vista do modelo hegelo-marxiano, não aparece como mais "social" a *societatis civilis* fruto de um contrato: um e outra não conhecem vínculos objetivos. Mas, ao contrário, ela se constitui como tal independentemente de (e em contraste com) as intenções conscientes dos seus membros individuais, sempre voltadas para finalidades particulares: e, precisamente por isso, não deve esperar uma ilusória e ineficaz fundação no concurso de vontades individuais livres, tal como o *status naturae* para se traduzir em *societas civilis*. A *bürgerliche Gesellschaft*, em suma, já é *naturalmente* uma *sociedade civil*, uma conexão efetiva e geral dos indivíduos singulares, independentemente do seu querer subjetivo e do seu consenso manifesto — um consenso que, reduzindo as muitas vontades particulares a uma única vontade universal, transformaria a sociedade civil em sociedade política. Em outras palavras, a sociedade civil do modelo hegelo-marxiano cobre a área de uma primeira e fundamental dimensão da sociedade moderna, em cujo interior os sujeitos singulares, tornados livres como indivíduos autônomos graças à dissolução dos antigos vínculos de dependência pessoal, ligam-se necessariamente entre si, para aquém da dimensão política, com base em seus próprios carecimentos, interesses e finalidades privadas. Nesse sentido, a *bürgerliche Gesellschaft* é "por natureza", e não "por convenção" como a *societas civilis*, a qual, por isso, aparecia como uma instituição artificial. Bem entendido, a estrutura da relação social necessária, a sua "anatomia", será interpretada por Hegel e por Marx de modos diferentes.[17]

(17) A análise das diferenças transcende os objetivos a que me propus. Mas uma exigência de clareza no que se refere à argumentação desenvolvida até aqui sugere que façamos uma menção à questão — uma menção simplificadora em seu esquematismo e, de qualquer modo, bem distante de tocar em todos os pontos da questão.

Para Hegel, a relação social necessária tem sua raiz material nos carecimentos sensíveis, "esse âmbito *natural* da existência humana" (*Estetica*, trad. it., Turim, Einaudi, 1967, p. 114): "carecimentos que ligam, que concatenam" (*verknüpfende Bedürfnisse*) é como são chamados em FD 181, na medida em que a necessidade como dependência da natureza se transforma em dependência e necessidade social. Pode-se ver aqui uma retomada do tema da *infirmitas* natural que leva o homem à união com os outros homens. Mas, na idade moderna, a necessidade natural atua sobre sujeitos formalmente independentes (as pessoas "privadas"), os quais, na dependência recíproca, ou necessidade de se referirem uns aos outros para a satisfação dos próprios carecimentos, educam (ou refinam) sua natureza e formam (ou cultivam) a sua própria liberdade formal. É o mundo da cultura ou civilização (*Bildung*), que implica por si a expansão das faculdades e aptidões da espécie, bem como do indivíduo singular, e se realiza por meio da multiplicação dos carecimentos, da decomposição do carecimento concreto em muitos carecimentos abstratos, a moderna divisão técnico-funcional do trabalho. Tudo isso torna "necessidade total" a dependência entre os homens (FD 198), mas ao mesmo tempo impõe à relação necessária entre eles a forma da relação de troca, que se funda precisamente sobre o reconhecimento da liberdade. O processo vital como processo necessariamente social não pode se desenvolver, à altura da civilização (que é aquela em que se encontra a sociedade

Mas, para aquém das diferenças, o primeiro e fundamental resultado consiste no fato de que a sociabilidade não aparece mais imediatamente na figura da politicidade. Dado que

---

civil, ou sociedade dos privados), a não ser por meio do exercício dos direitos do homem enquanto privado. Por isso, a tutela dos direitos individuais, o direito à propriedade-liberdade, e o direito à vida, *é exigência interna* daquele mecanismo social — próprio da sociedade civil como sistema da vida privada — que se funda nos mesmos e, ao mesmo tempo, em sua acidentalidade e "necessidade inconsciente", os expõe sob muitos aspectos ao risco de não serem tratados "enquanto direito" (FD 230). Desse modo, os indivíduos em sua qualidade de sujeitos privados (entendo por isso o *Bürger als Bourgeois* de FD 190 A) são conectados na sociedade civil não somente através do sistema dos carecimentos, mas também mediante a administração da justiça (que tutela a liberdade abstrata) e da administração pública (que garante a segurança da vida). Assim, a sociedade civil hegeliana é um sistema não só econômico, mas também jurídico e administrativo, e, por isso, é chamada tanto de *Gesellschaft* quanto de *Staat*. Mas, na medida em que se refere ao domínio do particular, ou sistema da vida privada, é Estado dos privados, cujo princípio e meta é o indivíduo privado definido por carecimentos e interesses exclusivos e, portanto, privatista ele próprio e, como tal, contraposto ao Estado propriamente dito, ou Estado "propriamente político" (FD 267), enquanto sistema da vida pública, único de onde procede uma vontade verdadeiramente universal.

Também para Marx, o vínculo social se funda na base material do carecimento: os homens têm necessidade de produzir socialmente a sua existência, e toda produção é necessariamente produção social. E, também para Marx, a divisão do trabalho é o modo mais imediato no qual a relação social na época moderna se mostra como necessária: uma época que aparece como a época do indivíduo, mas ao mesmo tempo é a época da expansão das relações sociais e, com elas, dos carecimentos. Mas a divisão do trabalho em Marx não apresenta simplesmente a sua face técnico-fundamental. E a relação necessária que especifica a sociedade moderna como tal é certamente também a relação de troca, mas não somente naquela forma da "troca simples" que situa todos os sujeitos, para além da divisão em níveis hierárquicos, num único grau de dignidade humana (o grau dos direitos do homem). Isso vale apenas para a "superfície" da sociedade civil, como mais de uma vez se afirma nos *Grundrisse*, para a "aparência real" segundo a qual ela se mostra como sociedade das trocas e da livre concorrência (e, como tal, é sociedade "burguesa" não imediatamente no sentido de classe, mas no sentido em que "burguês", *bourgeois*, é a figura histórica em que aparece, no interior da formação social moderna, o sujeito comum e, portanto, todo homem enquanto pessoa *privada* definida pelos próprios direitos individuais). Somente *além* dessa superfície é que se pode captar aquela relação de troca que constitui, para Marx, a diferença específica da sociedade moderna: uma relação que pressupõe não simplesmente a liberdade do homem como cidadão privado (ou civil-burguês), mas a "liberdade" própria da grande maioria dos homens, a "liberdade" em relação à propriedade dos meios de produção, e que divide os sujeitos em duas classes contrapostas. Desse modo, a sociedade civil moderna se revela como sociedade *burguesa* no sentido do domínio de classe, ou como sociedade capitalista, na medida em que a necessidade específica da relação de troca social moderna é a da relação de troca entre capital e trabalho. Por isso, a *bürgerliche Gesellschaft* é certamente o terreno de aplicação do direito privado, que vigora plenamente enquanto tal na sua

a base da sociabilidade não é mais indicada na colusão — na integração da livre vontade dos indivíduos, que constituem a vontade coletiva ou geral que converge no poder comum —, o plano da conexão propriamente social se mostra como algo distinto e separado do plano da coesão propriamente política; ou seja, a ordem social aparece numa figura própria, em oposição ao ordenamento político.

A sociedade civil da concepção jusnaturalista, amplamente dominante na filosofia política dos séculos XVII e XVIII, pela própria natureza do seu processo constitutivo, não pode deixar de se apresentar indistintamente como *societas civium*, tecido conectivo geral de relações entre os homens reunidos em sociedade — e que se transformam, nessa união, de homens simplesmente ou membros de uma ideal *societas humani generis*, em cidadãos ou membros de uma específica comunidade real —, e como *societas politica*, organização pública e coesão dos sujeitos sociais dentro de relações de poder estáveis; ao contrário, ela só subsiste como *societas civilis* na medida em que é *societas politica*. Ao contrário, com a crise do modelo jusnaturalista, que amadurece entre o fim do século XVIII e o início do século XIX e que se expressa de modo pleno no modelo hegelo-marxiano, os atributos "político" e "civil", originariamente coincidentes, derivando respectiva-

---

"superfície" (onde ela se mostra propriamente como sociedade "civil" ou dos privados: o jovem Marx incluía num conceito ainda apenas "superficial" de sociedade civil também a *Polizei*, tal como Hegel, e isso não no comentário ao texto hegeliano, mas nas observações ao art. 8 da Constituição francesa "progressista" de 1793, referente à *sûreté*: cf. *Judenfrage*, ed. cit., p. 379). Mas ela se constitui em sua necessidade específica no nível estrutural da relação capitalista, e, portanto, define-se como sistema econômico, e não também, ao modo de Hegel, como sistema administrativo e jurídico. Assim, a *bürgerliche Gesellschaft* não é mais definida também como "Estado" dos privados, contraposto enquanto tal, por Hegel, ao Estado "propriamente político". E isso porque o Estado, que traz à realidade o direito (enquanto "condição geral da produção": *Grundrisse*, p. 413) e mediatiza os extremos contrapostos e seus conflitos, não vale mais, para Marx, realmente como universal. Se ele se apresenta como tal, essa é sua face ilusória (a vontade e a força gerais são "comunidade" somente na aparência): a realidade efetiva do Estado é oposta, é particular, na medida em que ele põe as condições gerais de um sistema social (ou organização da produção) não somente privatista, mas fundado no domínio de uma classe e organizado de modo a reproduzir tal domínio. Portanto, a ação do Estado não está necessariamente, de modo direito, a serviço da burguesia; mas, de qualquer modo, se põe a serviço do sistema no qual e pelo qual a burguesia existe como classe dominante.

mente da grega *pólis* e da latina *civitas*, tendem a se distinguir; o sujeito social se duplica na figura do cidadão privado ou civil-burguês (*Bürger*) e na do cidadão propriamente dito (para designar o qual é cunhado o termo pleonástico de *Staatsbürger*); e a sociedade como sociedade civil se separa do Estado como Estado político.[18] Por um lado, a sociedade civil — já que não necessita da instituição de um poder comum para se fundar enquanto coletividade social efetiva — não indica mais genericamente a estrutura global da vida associada, mas indica um nível de vida coletiva especificamente "social" ou "civil", enquanto destacado e contraposto ao nível especificamente "político"; por outro lado, o Estado político — já que não resulta da subsunção de indivíduos que, de outro modo, restariam isolados, privados de vínculos efetivos, a um poder comum e a um ordenamento público — não coincide mais com a sociedade civil e, portanto, não indica mais genericamente o conjunto organizado da vida coletiva no aspecto da sua unidade, mas indica um nível ou um espaço da vida coletiva distinto e separado em face da especificamente social: é esse o espaço em que se coloca o Estado moderno propriamente "político", tal como é literalmente designado por Hegel quanto por Marx, ainda que segundo critérios interpretativos opostos.

(18) Para toda essa problemática, cf. M. Riedel, *op. cit.*, sobretudo os capítulos "Tradição e revolução na *Filosofia do direito* de Hegel" e "O conceito de 'sociedade civil' e o problema de sua origem histórica".

Uma comparação entre os modelos

Nesse ponto, estamos em condições de proceder a uma comparação global melhor articulada entre o modelo jusnaturalista e o modelo hegelo-marxiano. Antes de mais nada, é agora possível ver mais claramente como a dicotomia *bürgerliche Gesellschaft/politischer Staat* constitui o desenvolvimento, em duas instâncias contrapostas, do que permanecia unido e indiferenciado na noção jusnaturalista de *societas civilis*. Com efeito, enquanto essa representava a coletividade numa única figura, ao mesmo tempo social e política, em contraposição à não-sociedade ou à sociedade em si imperfeita, tal como era concebida toda condição privada de organização política, aquela dicotomia expressa ou descreve a separação efetiva de dois níveis da coletividade, ou a cisão da própria coletividade em duas formas ou figuras reais e realmente distintas. Em outras palavras, a dicotomia reconhece o caráter essencial das formações histórico-sociais modernas no isolamento e contraposição recíprocos de uma estrutura de base da sociabilidade e de uma estrutura superior (em sentido positivo, Hegel) ou superestrutura (em sentido negativo, Marx): a estrutura de base subsiste como conexão efetiva e necessária entre indivíduos singulares, os quais permanecem decerto pessoalmente livres, subjetivamente independentes em sua referência recíproca enquanto privados, mas são ligados através de uma dependência objetiva geral; ou seja, subsiste como estrutura de relações necessárias, que são certamente regula-

das cocrcitivamente pelo Estado, mas não têm em seu princ pio a referência ao comando público, e não derivam sua nece sidade e eficiência conectivas — seu valor de vínculo social - da unidade política no querer-poder comum; a estrutura superior ou superestrutura subsiste como recomposição dos sujeitos sociais na unidade de um corpo comum, que se realiz acima das particularidades individuais exclusivas e se express na universalidade e obrigatoriedade de comandos gerais impe rativos sustentados pela força coletiva da coação pública. Po um lado, a *bürgerliche Gesellschaft* se constitui como tecid conectivo real das ações livres dos indivíduos e, portanto como estrutura coletiva, mas não como coletividade política se essas ações singulares são necessariamente subordinadas a mecanismo impessoal do todo e, portanto, socialmente deter minadas, continuam porém a se mover e a se realizar no plan das finalidades e interesses privados; portanto, os membro da *bürgerliche Gesellschaft* como sujeitos *privados*, mesmo n quadro da necessidade da conexão, não se dissolvem na uni dade de um corpo comum propriamente dito, como aquel guiado por uma única vontade, nem podem *enquanto tais* da vida a um corpo soberano que se traduza numa organizaçã pública do poder. Por outro lado, o *politischer Staat* se constitui como momento da organização e da regulamentação cole tivas, por meio da produção de normas gerais e, portanto como estrutura coesiva e local de integração d coletividade: contudo, a força coesiva do *politischer Staat* nã institui ela mesma o estado de sociedade, nem dela derivam a natureza específica e a dinâmica interna das relações que estão na base da sociedade; na verdade, a cocsão política se realiza para além/acima da conexão propriamente social. O momento político da cocsão mediante comando imperativos-coativos se isola do tecido conectivo social, na medida em que a força ou eficácia conectiva própria de um vínculo não comandado ou imposto, como o que se instaura com o desenvolvimento da sociedade moderna entre os sujeitos privados, emancipa o momento social do momento propriamente político-unificador do Estado. Ao contrário, a concepção que se expressa na idéia jusnaturalista de *societas civilis*, não reconhecendo aquela conexão efetiva na dimensão da ação livre dos privados, e, em vez disso, captando nessa dimensão, unica-

mente e de modo abstrato, o lado desagregador do arbítrio individual, confia a conexão social dos indivíduos à sua coesão política e encontra a raiz do vínculo coletivo na *fictio* de uma vontade geral e consciente de constituir um corpo soberano. Ou seja: essa concepção não distingue ainda entre a sociedade civil e o Estado, e dissolve o Estado na sociedade (comunidade) dos homens civis (pessoalmente livres): não diversamente, *quanto à forma*, do conceito tradicional de comunidade política, ou seja, daquela *civitas* ou *societas civilis* que indicava propriamente uma união de livres,[1] embora essa mesma concepção capte no político, corretamente, a sua moderna função coesiva-coativa e o seu moderno caráter de centro do poder soberano que se exerce na forma da lei.

Do mesmo modo e reciprocamente, o modelo hegelo-marxiano não distingue mais a sociedade civil do estado de natureza, mas recupera suas características e funções. O novo modelo, portanto, separa o Estado da sociedade civil à medida que: a) reinsere na sociedade civil, historicizados, os traços essenciais da condição descrita no modelo precedente como algo natural; b) atribui à sociedade civil a função de momento contraposto ao político, reconstituindo desse modo, num plano diverso, a forma geral da dicotomia na qual já o modelo anterior se configurava. Enquanto no primeiro modelo a condição na qual indivíduos como sujeitos autônomos interagem, contrapondo-se aquém de sua composição política, apresentava-se estado natural, no duplo sentido de estado associal ou incompletamente social e precário, e de momento externo e anterior à sociedade civil, a qual, ao contrário, representava o momento da coletividade completa e organizada, enquanto

(1) Repito: quanto à forma. Pois, com relação ao conteúdo, a *societas civilis* do modelo hobbesiano apresenta uma profunda inovação, que lhe advém precisamente do fato de constituir-se a partir dos sujeitos naturais independentes. Manfred Riedel, em seu ensaio sobre o conceito de sociedade civil, *cit.*, não parece dar muito peso a essa diferença entre a antiga e a moderna *societas civilis*, a fim de poder contrapor ambas à *bürgerliche Gesellschaft* hegeliana. Contudo, tal diferença constitui a sociedade civil de Hobbes como termo médio ideal entre a de Aristóteles e a de Hegel: em síntese, se o fim do *civis* antigo é a conservação da *civitas*, e o fim do *Bürger* moderno é a conservação de si mesmo (e a busca de seus próprios interesses privados), o fim do *homo civilis* jusnaturalista é o mesmo do *Bürger*, por meio da instituição da *civitas*.

isso ocorre no primeiro modelo, no segundo a mesma composição aparece como estado social, aliás como condição propriamente social e civil, moderna e desenvolvida.[2]

No primeiro caso, a correlação entre sujeitos pessoalmente livres que agem em vista do interesse privado era considerada de forma abstrata e imatura. A absolutização dos arbítrios individuais levava ou à imagem de relações imediatamente conflitivas e destrutivas, ou à de um tecido lábil, privado de necessidade intrínseca e continuamente ameaçado de dissolução; em suma, produzia a idéia de uma sociedade em última análise inexistente, cujo valor era sobretudo construtivo, ou seja, o de um princípio hipotético a partir do qual tornava-se possível reconstruir em sua essência racional a figura de um estado civil. No segundo caso, a condição geral de liberdade dos indivíduos enquanto privados é reconhecida, antes de mais nada, em sua historicidade como característica típica das formações sociais modernas; "por natureza", o homem é um animal gregário, absolutamente dependente do

(2) O atributo "civil" tem na filosofia política moderna um duplo significado: por um lado, indica algo pertinente ao Estado (de *civitas*); por outro, algo de educado, progredido, refinado, "civilizado" (de *civilitas*). A dupla valência já está claramente presente em Hobbes, o qual entende a condição "civil" como aquela caracterizada tanto pela ordem política quanto pela decência e pelo refinamento. O segundo significado é predominante no *Discours sur l'inégalité* de Rousseau e no *Essay* de Ferguson, cuja *civil society* é traduzida em alemão, em 1768, com a expressão *bürgerliche Gesellschaft*. Precisamente através dessas últimas (e de outras) mediações, o atributo "civil" tende cada vez mais a indicar, em várias línguas, o comportamento educado, emancipado e progredido da camada citadina-burguesa (da cidade-burgo e não mais de cidade-Estado), a camada privada por excelência; desse modo, é invertida a primeira acepção, e "civil" deve ser entendido, na maioria dos casos, como "privado" contraposto a "público".

Isso vale também para Marx, como busquei indicar acima (cf. nota 66), em todos os lugares onde a *bürgerlich Gesellschaft* é analisada enquanto "sociedade da livre concorrência". O uso agora dominante, e recentemente aprovado por J. Agnoli e M. Cacciari (cf., respectivamente, *Lo Stato del capitale*, Milão, Feltrinelli, 1978, p. 10; e *Dialettica e critica del Politico*, Milão, Feltrinelli, 1978, p. 8), de traduzir sempre a *bürgerliche Gesellschaft* de Marx por "sociedade burguesa" é excessivamente rígido com relação à complexidade, e por vezes ambigüidade, do conceito marxiano. Sem entrar aqui no mérito da questão, de resto antiga e entediante, observo apenas que seguindo aquele uso perde-se o sentido de muitos trechos de Marx, construídos sobre a antítese entre *bürgerliche Gesellschaft* e *politischer Staat*: que sentido teria contrapor ao Estado "político" uma sociedade "burguesa" se, em outros contextos, o próprio Estado é definido como "burguês"?

grupo, e somente com o desenvolvimento histórico da sociedade e dentro da sociedade historicamente desenvolvida é que o homem — contrapondo a si "as diversas formas do contexto social (...) como um puro instrumento para as suas metas privadas",[3] de modo que o universal "lhes aparece [aos privados] como meio"[4] — consegue efetivamente isolar-se, ou seja, pôr-se como indivíduo. Mas a época que gera "o modo de ver do indivíduo isolado é precisamente a época das relações sociais (...) até agora mais desenvolvidas".[5] Portanto, a condição na qual os indivíduos se apresentam libertos de vínculos naturais pré-constituídos, a ponto do isolamento deles aparecer como algo natural, é uma condição social efetiva, e não hipotética, como é o caso do estado de natureza que se tornava sociedade real e completa somente com a transformação em comunidade política. Aliás, ela define a dimensão propriamente (em sentido estrito) "social" das formações históricas modernas, ou seja, indica aquela "sociedade" que é tal fora e contra o político, na medida em que não se resume imediatamente na unidade integrada do corpo coletivo, nem se reduz simplesmente à pluralidade desagregada e atomizada de arbítrios exclusivistas, mas subsiste na co-presença dos dois princípios opostos da autonomia do particular e da conexão onilateral (Hegel), ou da independência pessoal e da dependência material (Marx). Enquanto no *status naturae*, mesmo nos casos em que ele era apresentado como *societas* embrionária, o contraste entre os sujeitos aparecia imediatamente desagregador, a ponto de transformar uma sociedde em si mesmo débil numa sociedade impossível, no interior da *bürgerliche Gesellschaft* os interesses privados, em sua própria exclusividade e contradição recíproca, encontram-se necessariamente ligados numa dependência "a todos os lados". Não tanto porque, perseguindo cada um seu próprio interesse, obtenha-se automaticamente o interesse geral — dessa afirmação, aliás, poder-se-ia deduzir "que cada um obstaculiza reciprocamente a afirmação do interesse do outro, de modo que, em vez de uma afir-

(3) *Grundrisse*, p. 6.
(4) FD 187.
(5) *Grundrisse*, p. 6.

mação geral (...), resulta uma negação geral"[6] —, mas sim porque "o próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado":[7] "cada um é fim em si mesmo, tudo o mais é para ele nada. Mas, sem relações com os outros, ele não pode alcançar o âmbito de suas finalidades"; por isso, "embora crendo se manter firmemente no particular, o universal e a necessidade da conexão continua a ser a coisa primeira e essencial".[8] Em outras palavras: o arbítrio individual, mesmo persistindo como tal, perde aqui o caráter abstrato e a-histórico que tinha, enquanto *prius* absoluto, nas construções jusnaturalistas: o "sistema da atomística" é, precisamente, "sistema", e não se reduz à "absoluta substancialidade dos pontos".[9]

Mas, desse modo, a sociedade moderna como sociedade civil propriamente não política, a insociável sociedade dos homens livres, não é simplesmente sociedade *dissociada* nos in-

(6) *Grundrisse*, p. 74. Também nesse trecho há uma clara reminiscência hegeliana. Cf. as *Lições sobre a filosofia da história*: "A liberdade é concebida só negativamente quando é imaginada como se o sujeito limitasse com relação a outros sua liberdade, de modo que essa limitação coletiva, o fato de que todos obstaculizam uns aos outros, deixasse a cada qual o pequeno lugar no qual se pode mover" (trad. it., Florença, La Nuova Italia, 1977, vol. I, p. 104). Todavia, nesse local, Hegel se refere à concepção kantiano-fichteana do Estado, e não à relação econômica entre interesse privado e interesse coletivo. Sobre isso, parece haver em FD uma inclinação inicial no sentido da visão otimista típica da economia política clássica. Mas, para essa como para outras questões, deve-se acolher a interpretação de R. Bodei: "Hegel, habitualmente, *repete*, reproduz e situa no sistema pontos de vista alheios (...). Ou seja: não fala por sua própria boca, na perspectiva do *für uns*, mas deixa que 'a coisa' fale e que seja o desenvolvimento subseqüente a criticar objetivamente, a redimensionar o caráter absoluto de cada degrau do desenvolvimento do conjunto". (Cf. "Hegel e l'economia politica", in S. Veca, ed., *Hegel e l'economia politica*, Milão, Mazzotta, 1975, pp. 56-7. O volume inclui também dois interessantes ensaios de R. Racinaro e M. Barale.)

(7) *Grundrisse*, p. 74.

(8) FD 182 Z, 181 Z.

(9) A primeira expressão é conhecida pela *Enciclopédia* (cf. o § 523); mas ela já se encontra, juntamente com a segunda, na *Differenz des Fichte schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, tr. ital., em Hegel, *Primi scritti critici*, Milão, Mursia, 1971, p. 70. Nesse escrito juvenil (1801), aparecem também outras noções, como a de "Estado de intelecto", que o Hegel da maturidade irá utilizar para a *bürgerliche Gesellschaft*. A analogia é surpreendente: mas, na análise da construção fichteana (uma daquelas em que, para recordar a expressão de FD 258 A, "confunde-se a sociedade civil com o Estado"), o aspecto da desagregação é fortemente acentuado e imediatamente contraposto, sem possibilidade de conciliação, à qualidade orgânica que a partir de então Hegel sempre atribuiu ao Estado.

divíduos enquanto indivíduos privados e, portanto, não é somente sociedade ainda "por associar", tal como se mostrava na representação da *societas naturalis*; mas é, ao mesmo tempo, dissociação *social* na conexão necessária dos indivíduos no plano das relações privadas. Nesse sentido, a ***bürgerliche Gesellschaft*** representa uma primeira e em si completa dimensão da coletividade, ou seja, apresenta-se como totalidade, embora seja "totalidade relativa", já que nela "a totalidade é o terreno da mediação na qual todas as singularidades, todas as disposições, todas as acidentalidades de nascimento e de fortuna tornam-se livres";[10] e, por conseguinte, é coletividade de modo mecânico, ou seja, de um modo que revela a permanência da cisão na própria conexão, fundando uma sobre a outra. Na medida em que é essa conexão (*totalidade* relativa, *sistema* da atomística), a *bürgerliche Gesellschaft* não deve apelar para um Estado como sua suprema condição de sociabilidade, ou seja, não tem necessidade de um Estado que a institua como sociedade efetiva: ao contrário, dele tinha necessidade a hipotética *societas naturalis*, como Kant o havia compreendido; desenvolvendo coerentemente a lógica implícita no modelo jusnaturalista, ele definia o Estado como "o que forma [ou produz: *macht*] a sociedade".[11] Mas, na medida em que é aquela cisão (totalidade *relativa*, sistema da *atomística*), a *bürgerliche Gesellschaft* enquanto tal não é capaz por si só de fixar e garantir as condições gerais em cujo interior a liberdade-isolamento dos indivíduos se desenvolve como conexão universal, nem de traduzir essas condições em

(10) FD 182 Z.

(11) Cf. Kant, *op. cit.*, p. 493. Mas deve-se imediatamente observar que, com o mesmo argumento, Kant introduz uma distinção entre a sociedade e o Estado: "porque entre quem tem o comando, ou seja, o soberano (*imperans*), e o súdito (*subditus*), não há nenhuma comunidade: eles não são sócios, mas um é *subordinado* ao outro, e não *coordenado*, e os que são coordenados entre si devem se considerar como iguais e precisamente na medida em que são submetidos a leis comuns" (*ibid.*). Nessa idéia da diferença de estrutura entre a relação social e a relação política — que, de resto, não é nova, pois já Pufendorf distinguia entre a sociedade nascida do primeiro contrato e o Estado nascido do segundo contrato como uma *societas aequalis* em contraposição a uma *societas inaequalis* —, deve-se ver a figura *potencial* da distinção entre *bürgerliche Gesellschaft e politischer Staat*. Mas seria errado tomá-la como uma distinção *em ato*: porque, aqui, a relação privada não é já em si social, mas — enquanto relação social — é precisamente instituída, "produzida" pelo Estado.

regras técnicas adequadas, nem, menos ainda, de perseguir ativamente o bem comum, a meta da coletividade enquanto tal. Em outras palavras: dado que a sociedade civil tem como coletividade somente uma existência objetiva (quase "natural", extravoluntária, independente dos sujeitos reais e incontroláveis por eles), não é coletividade propriamente autônoma; aliás, enquanto totalidade, ela expressa precisamente a heteronomia dos sujeitos sociais. Embora subsistente em si mesma como esfera distinta, não pode propriamente dar leis a si mesma; apenas sofre, "no caminbo da necessidade inconsciente", suas próprias "leis materiais" (Marx). Disso resulta que deve poder subsistir um modo e um lugar onde a pluralidade dos sujeitos socialmente determinados, ou a sociedade dos interesses isolados e contrapostos, coagule-se num sujeito coletivo enquanto ente singular, o Estado como forma superior da coletividade e como momento propriamente político, capaz de produzir normas gerais universalmente vinculantes e de obter pela coação o respeito às mesmas. Desse modo, o Estado: a) mantém e organiza, fixando e garantindo as "regras do jogo", a ordem social dada, ou melhor, produzida pelo desenvolvimento histórico, tal como se manifesta no nível da sociedade civil: mas, precisamente por isso, não o "forma" ou produz; b) configura-se como esfera superior da sociedade, em cujo interior os sujeitos singulares, enquanto cidadãos, recebem uma determinação diversa e oposta àquela que têm como pessoas privadas dentro da esfera inferior da sociabilidade: e, portanto, como Estado político, contrapõe-se à sociedade civil tanto quanto a unidade orgânica se contrapõe à conexão mecânica, a finalidade coletiva ao interesse individual, o bem público ao bem-estar particular ou privado.

Essas duas faces ou aspectos essenciais do Estado são apreendidos do modo mais claro possível por Hegel: contra o sistema da vida privada e seus componentes, por um lado, o Estado "é uma necessidade *externa*" — enquanto é nas chamadas leis materiais da economia que a *bürgerliche Gesellschaft* encontra a sua necessidade *interna* — e "é para eles o poder (*Macht*) mais alto", o que fixa e impõe coativamente as condições jurídicas nas quais o processo social pode explicitar-se na esfera civil; por outro lado, o Estado "é a finalidade imanente deles [do sistema da vida privada e de seus componentes]", na medida em que se põe como integração dos interesses e das realidades particulares na realidade universal da coletividade.[12] Do mesmo modo — embora aqui o problema seja mais complexo e muito difícil de ser claramente definido —, Marx encara o Estado ora segundo o aspecto do domínio, da "violência concentrada e organizada", ora segundo o aspecto da comunidade, ainda que ilusória.[13]

Por um lado, o Estado mostra a face do aparelho burocrático, de uma máquina que se superpõe à sociedade, de modo que o poder aparece como algo que desce do vértice para a base — onde os sujeitos resistem a ele opondo-lhe os próprios direitos civis; por outro lado, o Estado mostra a face de um organismo no qual a pluralidade dos sujeitos privados se agrupa em unidade superior, de modo que o poder aparece como algo que ascende da base ao vértice — em virtude do exercício dos direitos políticos.

(12) FD 261.

(13) Cf. acima, o final da nota 66. Aqui, parece-me ainda interessante observar apenas que, quando Marx fala de poder ou violência política (mas *Gewalt* é também cada um dos poderes constitucionais do Estado em Hegel), o Estado aparece tendencialmente na figura do governo e, em tal figura, é sempre considerado como negativo em si mesmo. Com efeito, essa parece ser para Marx a realidade efetiva do Estado: "O direito do mais forte" que, como ele critica nos economistas burgueses, "continua a viver sob outra forma também no seu 'Estado de direito'" (*Grundrisse*, p. 10). Ao contrário, quando Marx fala do querer político ou da comunidade política, o Estado aparece tendencialmente na figura do Parlamento; e, em tal figura, ele é considerado como negativo somente enquanto universalidade ilusória (e, por isso, enquanto remete à sua figura real, o poder de governo), e não por aquela qualidade mesma de comunidade, que ele falsamente assume. Por isso, se a realidade efetual do Estado reside no governo, e, portanto, na heteronomia que ele expressa, sua verdade é o não-Estado, ou, se preferirmos, o Estado "não-político", que pode valer como universalidade efetual com a reabsorção do Estado (as famosas "funções sociais gerais") sob o poder da sociedade. O caráter de comunidade "verdadeira" que o Estado, em particular o hegeliano, reivindica para si pode pertencer de modo efetivo tão-somente a uma comunidade sem governo, ou seja, autoguvernada. Mas — acrescenta Marx — não certamente uma comunidade na forma das comunidades primitivas, mas sim na de uma *associação* que, enquanto tal, pressupõe a livre individualidade.

Da gênese à estrutura da sociedade moderna

É dada assim, em sua forma mais geral e essencial, a relação entre os termos do modelo emergente no sistema hegeliano de filosofia prática, posteriormente isolado e fixado como tal por Marx; mas, ao mesmo tempo, manifesta-se claramente a última e decisiva diferença com o modelo jusnaturalista. Com efeito, se a dicotomia *bürgerliche Gesellschaft/politischer Staat* reproduz a forma da oposição entre um momento não político (ou puramente social) e um momento político, tal como já se delienava na dicotomia *societas naturalis/societas civilis*, a primeira dicotomia não apresenta aquela oposição no modo da sucessão, característico da segunda. No modelo jusnaturalista, o momento puramente social (não político) é o de uma condição social não efetiva, que se torna efetiva somente no momento subseqüente, o da sociedade política, com a abolição da condição contraposta: pelo que o segundo momento é posterior e substitutivo com relação ao primeiro, no sentido de que a presença da *societas civilis* implica a ausência, ou melhor, o desaparecimento da *societas naturalis*; e pouco importa, aqui, se a *societas civilis* é negação ou racionalização da naturalidade. No modelo hegelo-marxiano, o momento propriamente social, ou proriamente não político, é o de uma condição social efetiva, que não é simplesmente substituída por um momento subseqüente, mas, ao contrário, é conservada como momento distinto e auto-subsistente pela configuração da condição contraposta enquanto momento

propriamente político, ou seja, não social: pelo que os momentos resultam co-presentes, pressupõem-se e se determinam reciprocamente e, quando muito, distinguem-se como inferior e superior. Em outras palavras, os elementos do primeiro modelo, contrapondo-se, compõem-se na figura de um processo diacrônico, no qual o ponto de partida e o ponto de chegada assinalam, respectivamente, a antítese e a ausência do outro; e isso apesar de a contradição fundamental indivíduo-sociedade, que informa o modelo, refletir-se na complexidade problemática do elemento conclusivo e, portanto, poder ser considerada como estrutural. Por outro lado, os elementos do segundo modelo, contrapondo-se, compõem-se na figura de uma estrutura sincrônica, na qual nível inferior e nível superior se excluem e se implicam reciprocamente, embora possa parecer que repitam abstratamente os ritmos de uma filosofia dialética da história: uma filosofia que opõe à contraditoriedade das formações modernas, originada da fragmentação das antigas formas comunitárias — das quais a família, no presente, repete o paradigma —, a integridade de uma comunidade renovada. Uma comunidade que Hegel, o qual considera o Estado "propriamente político" como forma suprema da comunidade ética, vê no presente, conciliando ao mesmo tempo a contradição sociedade/Estado no interior da própria estrutura de seu elemento superior; e que Marx, o qual considera a pretensão ética do Estado político como ilusória, e, portanto, julga como não resolvida a contradição da formação social moderna, transfere para o futuro da sociedade sem Estado.

Mas a diferença entre a figura processual na qual se apresenta o modelo jusnaturalista e a figura sincrônica em que se apresenta o modelo hegelo-marxiano permanece aquém de qualquer possível atenuação, e mesmo de qualquer aparência em contrário.[1] E não deve nos escapar o fato de que precisamente a figura diversa, processual ou sincrônica, determina o

(1) É sobretudo o andamento típico do discurso hegeliano, com seus "desenvolvimentos", que se presta a ser entendido segundo uma gradação temporal: por isso, não será inoportuno recordar ainda que o próprio Hegel, falando justamente do Estado, preocupou-se em sublinhar a distinção entre desenvolvimento lógico, ou "demonstração científica", e origens históricas: cf., por exemplo, FD 256, 258 A.

significado específico dos conceitos singulares e a visão global da realidade que é possibilitada por uma e outra dicotomias. Examinando aquela diferença, é possível captar sinteticamente toda a distância que existe entre os dois modelos e, ao mesmo tempo, os termos ideais da passagem de um para o outro, as operações que presidem tal passagem e que podem ser agrupadas numa espécie de código de transformação. Com efeito, 1) com a superação da instância jusnaturalista do isolamento natural, e com a recuperação da figura de seu portador, o indivíduo independente, como elemento simples da sociedade moderna, desaparecem ao mesmo tempo o *status naturae* — momento da desagregação originária, necessário antecedente para a construção da *societas civilis* — e o *pactum unionis* — momento da agregação, necessário termo médio entre as opostas condições natural e civil. Em outras palavras: o segundo modelo elide os antecedentes da sociabilidade, não porque suprima a instância da individualidade neles contida, mas na medida em que o indivíduo aparece juntamente com a figura mais imediata da coletividade, como seu elemento simples. E 2), com a distinção das instâncias contidas inseparavelmente na categoria de *societas civilis* — a instância da conexão ou vínculo social e a da composição ou unidade política —, e com o reconhecimento de sua explicitação em dois níveis contrapostos da coletividade (privado e público), é reintegrada a figura da antítese, mas em termos de sistema sincrônico. Em outras palavras: no segundo modelo, o problema da formação social moderna é apresentado como o problema de duas instâncias contrapostas (do mesmo modo como no primeiro modelo: num caso, indivíduo e sociedade política; no outro, sociedade civil e sociedade política), não porque o modelo mais recente copie o andamento do modelo mais antigo, mas porque transforma sua figura global de processual em sincrônica.

Não se trata de simples jogos formais: a diferença conclusiva, e por assim dizer sintética, não se refere simplesmente à superfície dos esquemas conceituais, mas corresponde à diferença de significado histórico que separa as concepções do problema moderno permitidas por um e por outro modelo. Por um lado, o modelo jusnaturalista, em seu próprio andamento processual, expressa a aspiração, e, ao mesmo tempo,

reflete a tendência histórica efetiva, no sentido da refundação de uma ordem social global com base na "nova" liberdade individual, a "liberdade dos modernos", na medida em que a ordem pré-moderna parecia desagregar-se precisamente por causa do declínio de seu (oposto) fundamento: o princípio da dependência pessoal, multiplicado em todos os níveis por meio de relações de subordinação. Todas as valências da relação que se dá entre *status naturae* e *societas civilis* revelam a aderência desse esquema ao projeto dessa nova formação social: se é verdade que a idéia de uma sociedade natural precária decorre, pelo menos em parte, de uma consideração abstrata da afirmação da liberdade pessoal no mundo moderno, é também verdade que a identificação da liberdade como algo originário e natural permite uma reivindicação cada vez mais radical dos direitos do homem; se é verdade que a exigência imprescindível de sair do *status naturae* e a idéia de uma *societas civilis* como algo unificado no poder comum terminam por subverter a instância da autonomia individual, é também verdade que o próprio ponto de partida posto no indivíduo e a criação contratual do Estado permitem o projeto de uma política constitutivamente nova. É a partir de Hobbes que começamos a assistir ao "prodigioso espetáculo de começar a partir do início e a partir do pensamento" a construção de um Estado,[2] ainda que se trate de uma construção puramente teórica.

Por outro lado, o modelo hegelo-marxiano constitui uma tentativa de interpretação da estrutura global da formação social moderna tal como essa foi se reorganizando depois das revoluções, reflete a sua contraditoriedade e expressa a exigência de compreender suas leis próprias. A figura da relação instituída entre *bürgerliche Gesellschaft* e *politischer Staat* expressa não mais a passagem da dissociação à associação, mas sim a ordem-organização que é própria da sociedade moderna enquanto constitutivamente dissociada, para além da antiga ordem fundada sobre vínculos comunitários. E, enquanto Hegel acredita descobrir como princípio interno da

(2) São as célebres palavras que Hegel dedica ao movimento revolucionário francês, e a Rousseau como seu inspirador ideal, em FD 258 A.

nova ordem uma eticidade renovada, que harmoniza o sujeito com a estrutura objetiva, Marx sondará num grau de ulterior desenvolvimento e num nível de maior profundidade as relações de base da sociedade moderna, enxergando em sua estrutura global uma contradição que a leva ao declínio.

Bibliografia

I

Vastíssima, infindável, praticamente inesgotável é a literatura filosófica sobre a idéia do direito natural, sobre as várias formas que assumiu nas diversas correntes filosóficas, sobre a contraposição entre direito natural e direito positivo, etc., etc. Muito menos extensa, e de nenhum modo satisfatória, é a literatura sobre a história do direito natural, à qual se refere essa bibliografia. Para uma primeira visão global clara, ver G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol. II: *L'età moderna*, Bolonha, 1968, e a literatura nela citada. Outras histórias de caráter geral: G. de Montemayor, *Storia del diritto naturale*, Nápoles, 1911; J. Sauter, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts. Untersuchungen zur Geschichte der Rechts- und Staatslehre*, Viena, 1932 (em particular o cap. IV, pp. 113-96); H. Welzel, *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, 1951 (2.ª ed., 1963); A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Milão, 1954 (2.ª ed., 1963; ed. inglesa, 1951); A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtilicher Form*, Viena, 1963; G. Fassò, *Il diritto naturale*, Roma, 1964; G. Fassò, *La legge della ragione*, Bolonha, 1964; A. Brimo, *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'État*, Paris, 1967.

Em particular, sobre a história do direito natural moderno, G. Solari, *La scuola del diritto naturale nelle dottrine eticogiuridiche dei secoli XVII e XVIII*, Turim, 1904; G. Solari, *Filosofia del diritto privato. I. Individualismo e diritto privato*, Turim, 1911 (2.ª ed., 1959); L. Le Fur, "la doctrine du droit naturel depuis le XVIII siècle et la doctrine moderne", *in Recueil des Cours de l'Académie de Droit International*, XVIII, 1927; G. Gurvitch, *L'idée du droit social. Notion et système du droit social. Histoire doctrinale depuis le XVII siècle jusqu'à la fin de XIX siècle*, Paris, 1932; E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932 (Florença, 1935); H. Fehr, *Die Austrahlung des Naturrechts der Aufklärung*, Berna, 1938; H. Thieme,

Das Naturrecht und die europäische Privatsrechtsgeschichte, Basiléia, 1947 (2ª ed., 1954); N. Bobbio, *Il diritto naturale del secolo XVIII*, Turim, 1947; W. Schönfeld, *Grundlegung der Rechtswissenschaft*, Stuttgart e Colônia, 1951 (em particular o capítulo intitulado "Der 'mos geometricus'", pp. 321-39); L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953 (Veneza, 1957); M. Villey, "Les fondateurs de l'École du droit naturel", *in Archives de Philosophie du Droit*, 1961; G. Solari, *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*, Turim, 1962; C. B. Mcpherson, *The political theory of possessive individualism*, Oxford, 1962 [ed. brasileira: *A teoria política do individualismo possessivo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979]; S. Cotta, "Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo", *in Nuove Questioni di Storia Moderna*, vol. II, Milão, 1964; M. Villey, *Cours d'histoire de la philosophie du droit. La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, 1968; A. J. Arnaud, *Les origines doctrinales du Code civil français*, Paris, 1969. As principais doutrinas políticas do jusnaturalismo estão expostas por R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950(2ª edição, com acréscimos, 1970).

No que se refere à literatura específica sobre a escola do direito natural na Alemanha, ainda hoje é fundamental, pela riqueza da informação, R. Stintzing-E. Landesberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, Munique-Leipzig-Berlim, 1880-1910, 6 vols. (são dedicados à escola do direito natural alemão todos os dois tomos, um de texto e um de notas, da Parte I do vol. III). Riquíssimo de informações é o recente livro de A. Dufour, *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIII siècle*, Paris, 1972, cuja primeira parte é dedicada a uma exposição do pensamento de Grócio, Pufendorf, Thomasius e Wolff. Outras obras: E. Wolf, *Grotius, Pufendorf, Thomasius. Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte der Rechtwissenschaft*, Tübingen, 1927; E. Wolf, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tübingen, 1939 (4ª ed., 1963); M. Wundt, *Die deutsche Schulmethaphysik des 17. Jahrhundert*, Tübingen, 1939; M. Wundt, *Die deutsche Schulmethaphysik im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, 1945; P. Honigsheim, "La doctrine allemande du droit naturel aux XVII e XVIII siècles", *in Archives de Philosophie du Droit*, 1939; F. Wieacker, *Privatsrechtsgeschichte der Neuzeit*, Göttingen, 1967; P. Schiera, *Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milão, 1968 (em particular o cap. II da Parte II, "Il caratteri ideologici dell'assolutismo tedesco", pp. 231-61). Para uma interpretação global do jusnaturalismo, P. Costa, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, vol. I: *Da Hobbes a Bentham*, Milão, 1974, especialmente a sexta seção, "La metafora giusnaturalistica", pp. 293-310.

Sobre os temas que caracterizam o jusnaturalismo moderno, cf. para o conceito de natureza, G. Del Vecchio, *Il concetto della natura e il principio del diritto*, Turim, 1908 (2ª ed., Bolonha, 1922; 3ª ed. no volume *Presupposti, concetto e principio del diritto*, Milão, 1959). Para o estado de natureza, S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Bári, 1972, cap. II, "Lo stato di natura", pp. 93-178. Sobre o contrato social, G. Del Vecchio, *Sulla teoria del contratto sociale*, Bolonha, 1906; P. Gentile, *Sulla dotrina del contratto sociale*, Bolonha, 1913; G. Richard, "La critique de l'hypothèse du contrat social avant J.-J. Rousseau", *in Archives de Philosophie du Droit*, 1937; J. Gough, *The social contract. A critical study of its development*, Oxford, 1936 (2ª ed., 1937); M. D'Addio, *L'idea del contratto sociale dai sofisti alla riforma e il De principatu di Mario Salamonio*, Milão, 1954. Para a reconstrução da história dos principais conceitos da filosofia política medieval e moderna, inclusive da idéia do contrato social, continua fundamental O. von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1880 (Turim, 1943).

No que se refere ao aspecto mais propriamente metodológico da teoria do direito natural, sobre o qual chamei atenção no texto, é de capital importância o recente livro de W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, Munique, 1970, que examina do ponto de vista do método as doutrinas de Hobbes, Pufendorf, Leibniz e Wolff. Sobre o tema, cf. também G. Tonelli, "Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts", *in Archiv für Philosophie*, 1959; e E. De Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Pisa, 1964.

Sobre os autores singulares examinados no texto, indico em seguida bibliografias essenciais, com particular referência ao tema do direito natural.

Hugo Grócio (1583-1645) — Texto: *De iure belli ac pacis*, Parisis, 1925; trad. italiana dos *Prolegomeni*, aos cuidados de S. Catalano e E. Di Carlo, Palermo, 1948; aos cuidados de G. Fassò, Bolonha, 1949. Obras bibliográficas: J. Ter Meulen, *Concise bibliography of H. Grotius*, Leiden, 1925; J. Ter Meulen e P. J. J. Diermanse, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius*, Haia, 1950; *Bibliographie des écrits sur Hugo Grotius*, Haia, 1961. A principal literatura sobre o pensamento de Grócio é examinada na "Introduzione" ao livro de F. De Michelis, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, Florença, 1967. Para a bibliografia, ainda é fundamental W. S. M. Knight, *The life and the works of Hugo Grotius*, Londres, 1925. Em grande parte biográficos são os ensaios contidos no volume de Vários Autores, *Hugo Grotius. Essays on his life and works selected for the occasion of the tercentenary of his "De iure belli ac pacis"* Leiden, 1925. Sobre o seu pensamento filosófico-jurídico, cf. von Cathrein, "Ist Hugo Grotius der Begründer des Naturrechts?", *in Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 1910-1911; A. Falchi, "Carattere e intento del *De iure belli ac pacis*", *in Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1925; G. Gurvitch, "La philosophie du droit de H. Grotius", *in Revue de Métaphysique et de Morale*, 1927; G. Solari, "Il *ius circa sacra* nell'età e nella dottrina di Ugo Grozio", *in Studi filosofico-giuridici dedicati a G. Del Vecchio*, Modena, 1931 (agora em *Studi storici di filosofia del diritto*, Turim, 1949); Ph. Meylan, "Grotius et l'école du droit naturel", *in Hommage a Grotius*, Lausanne, 1946; A. Corsano, *Ugo Grozio. L'umanista, il teologo, il giurista*, Bári, 1948; P. Ottenwälder, *Zur Naturrechetslehre des Hugo Grotius*, Tübingen, 1950; G. Ambrosetti, *I pressupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, Bolonha, 1955; A. Droetto, *Studi groziani*, Turim, 1968 (contêm escritos vários, predominantemente sobre o pensamento jurídico groziano, publicados entre 1942 e 1964).

Thomas Hobbes (1588-1679) — Obras: *The Elements of Law Natural and Politic* (1640), trad. it. de A. Pacchi, Florença, 1968; *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, Parisis, 1942, trad. it. de N. Bobbio, Turim, 1948, 2ª ed., 1959; *Leviathan*, Londres, 1651 [ed. brasileira: *Leviatã*, trad. de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva, São Paulo, Abril Cultural, col. "Os Pensadores", vol. XIV, 1974]; *Behemoth*, Londres, 1679 (Bári, 1978). Para o problema do jusnaturalismo hobbesiano, fundamental é H. Warrender, *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Oxford, 1957. Outros escritos sobre o tema específico da relação entre Hobbes e o direito natural, N. Bobbio, "Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes", *in Studi in memoria de G. Solari*, Turim, 1954; M. A. Cattaneo, *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin*, Milão, 1962; N. Bobbio, "Hobbes e il giusnaturalismo", *in Rivista critica di storia della filosofia*, 1962; D. D. Raphael, "Obligations and rights in Hobbesd", *in Philosophy*, 1962; P. C. Mayer Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen, 1965; F. S. Neilly, *The anatomy of Leviathan*, Londres, 1968; D. F. Gauthier, *The logic of Leviathan*, Oxford, 1969; *Hobbes-Forschungen*, Berlim, 1969; E. Griffin-Collart, "Égalité naturelle et société civile chez Hobbes, Locke et Hume", *in Annales de l'Institute de Philosophie* (Bruxelas), 1970; G. M. Chiodi, *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*, Milão, 1970; A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Bári, 1971; B. Campbell, "Prescription and Description in Political Thought. The Case for Hobbes", *in The American Political Science Review*, 1971; fascículo de *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 1974; D. Pasini, "Paura reciproca e paura comune in Hobbes", *in Problemi di Filosofia Politica*, Milão, 1977; A. Piazzi, "Stato e proprietà nella teoria politica di T. Hobbes", *in* M. Tronti, *Stato e rivoluzione in Inghilterra*, Milão, 1977; M. Tronti, "Hobbes e Cromwel", *ibidem*; A. Loche, *Diritto e legge in Hobbes*, Sassari, 1978; D. Neri, "La teoria dell'obbligo politico in T. Hobbes. Problemi e interpretazioni", *in Quaderni dell'Istituto G. Della Volpe*, Messina, 1978; O. Nicastro, *Introduzione a Behemoth*, Bári, 1978.

Samuel von Pufendorf (1632-1694) — Obras: *Elementorum iurisprudentiae universalis libri duo*, Halae, 1660 (2ª ed., Cantabrigiae, 1672, edição em reprodução anastática, com tradução inglesa, Oxford, 1931, 2 vols.); *De iure naturae et gentium libri octo*, Lund, 1672, trad. italiana parcial por N. Bobbio, *in* S. Pufendorf, *Principi di diritto naturale*, Turim, 1943. Ensaio biográfico: P. Meyer, *Samuel Pufendorf. Ein Beitrag zur Geschichte seines Lebens*, Grimma, 1895. O interesse pelo pensamento jurídico-filosófico de Pufendorf é relativamente recente. Por muitos anos, o único estudo orgânico foi o de H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Iena, 1930 (2ª ed., 1958). Seguiram-se, a breve distância de tempo, as seguintes monografias: H. Rabe, *Naturrecht und Kirche bei Samuel von Pufendorf*, Tübingen, 1958; L. Krieger, *The politics of discretion. Pufendord and the acceptance of natural law*, Chicago-Londres, 1965; J. Brufau Prats, *La actitud metodica de Pufendorf y la configuración de la Disciplina iuris naturalis*, Madri, 1968; H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrechts bei S. Pufendorf*, Munique, 1972. Ao mestre de Pufendorf, refere-se o ensaio de W. Röd, "Ehrard Weigels. Lehre von Entia moralia", *in Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1969; F. Paladini, *Discussioni seicentesche su Samuel Pufendorf*, Bolonha, 1978.

Baruch Spinoza (1632-1677) — Obras: *Tractatus theologico-politicus*, Amstelodami, 1670, trad. italiana de E. Giancott Boscherini e A. Droetto, Turim, 1972; *Tractatus politicus* (1676), trad. it. de A. Droetto, Turim, 1958 [ed. brasileira: *Tratado político*, trad. de Manuel de Castro, São Paulo, Abril Cultural, col. "Os Pensadores", vol. XVII, 1973, pp. 309-72]. Os escritos que elencaremos a seguir referem-se exclusivamente aos temas de filosofia política e jurídica examinados no texto: A. Menzel, "Der Sozialvertrag bei Spinoza", *in Zeitschrift für die Privat- und öffentliches Recht*, 1907; G. Solari, "La dottrina del contratto sociale in Spinoza", *in Rivista di Filosofia*, 1927 (depois em *Studi storici di filosofia del diritto*, cit.); A. Menzel, "Spinozas Lehre von der Geistesfreiheit", *in Zeitschrift für öffentliches Recht*, 1929; G. Solari, "La politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina del *ius sacrum*", *in Rivista di Filosofia*, 1930 (depois em *Studi storici di filosofia del diritto*, cit.); W. Eckstein, "Die rechtsphilosophischen Lehren Spinozas im Zusammenghan mit seiner allgemeinen Philosophie", *in Archiv für Recht- und Wirtschaftsphilosophie*, 1932-1933; M. Rances, "Les réminiscences spinozistes dans le contrat social de Rousseau", *in Revue Philosophique*, 1951; L. S. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, Boston, 1958; A. Deregibus, *La filosofia etico-politica di Spinoza*, Turim, 1963; W. Röd, "Spinozas Lehre von der Societas", *in Filosofia*, 1967 e 1968; R. J. McShea, *The political philosophy of Spinoza*, Nova Iorque, 1968; A. Droetto, "Genesi e storia del Trattato teologico-politico", *in Studi Urbinati*, 1969; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, 1969; C. Signorile, *Politica e ragione. Spinoza e il primato della politica*, Pádua, 1970; C. Gallicet Calvetti, *Spinoza lettore de Machiavelli*, Milão, 1972; E. Giacotti Boscherini, "Introduzione" à ed. italiana do *Tratatto teologico-politico*, cit.; L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, 1976; um fascículo do *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, LVII, 1977; M. Corsi, *Politica e saggezza in Spinoza*, Nápoles, 1978.

John Lacke (1632-1704) — Obras: *Essays on the law of nature*(1660-1664), publicados pela primeira vez por W. von Leyden, Oxford, 1954, trad. italiana de G. Bedeschi e M. Cristiani, Bári, 1973; *Two treatises of Government*, Londres, 1960, ed. crítica por P. Laslett, Cambridge, 1960, trad. italiana de L. Pareyson, Turim, 1948 [ed. brasileira do *Segundo tratado sobre o governo*, trad. de E. Jacy Monteiro, São Paulo, Abril Cultural, col. "Os Pensadores", vol. XVIII, 1973, pp. 37-137]. O interesse pelo jusnaturalismo de Locke foi despertado pela publicação dos *Ensaios sobre a lei natural*, citados, ocorrida em 1954. A começar pelo próprio editor da coletânea: W. von Leyden, "John Locke on the law of nature", *in The Philosophical Review*, 1958; R. Pollin, *La politique morale de John Locke*, Paris, 1960; R. H. Cox, *Locke on war and peace*, Oxford, 1960; C. A. Viano, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Turim, 1960 (a primeira parte, "Filosofia e vita civile", é dedicada ao pensamento político); N. Bobbio, *Lacke e il diritto naturale*, Turim, 1962; M. Seliger, *The liberal politics of John Locke*, Londres, 1968; H. Aarsleff, "The state of nature and the nature of man in Locke", *in John Locke. Problems and Perpectives*, Oxford,

1969; R. Aschcraft, "Locke's state of nature. Historical fact or moral fiction?", *in The Americanl Political Science Review*, 1969; J. Dunn, *The political thought of John Locke. An historical account of the argument of the Two Treatises of Government*, Cambridge, 1969; W. Eucken, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt, 1969 (Bári, 1976); G. Bedeschi, "Locke filosofo della società civile", *in Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1972; J. W. Gough, *J. Locke's Political Philosophy*, Oxford, 1973 (1ª ed., 1950); W. von Leyden, "La loi, la liberté et la prérogative dans la pensée politique de J. Locke", *in Revue Philosophique de la France e de l'Étranger*, 1973; K. Olivecrona, "Locke on the Origin of Property", *in Journal of History of Ideas*, 1974; "Locke Theory of Appropriation", *in Philosophical Quarterly*, 1974; "The Term 'Property' in Locke's Two Treatises of Government", *in Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1975; M. Rostock, *Die Lehre von der Gewaltenteilung in der politischen Theorie von J. Locke*, Meisenheim am Glan, 1974; G. Zarone, *J. Locke: Scienza e forma della politica*, Bári, 1975; R. A. Goldwin, "Locke's State of Nature in Political Science", *in Western Political Quarterly*, 1976; J. H. Franklin, *J. Locke and the Theory of Sovereignity*, Cambridge, 1978.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) — As teorias filosófico-jurídicas de Leibniz estão dispersas em escritos fragmentários e incompletos; os principais foram publicados por G. Mollat, *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig, 1885 (2ª ed. ampliada, *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig, 1893); trad. italiana de V. Mathieu, Turim, 1951. Ainda útil a monografia de E. Ruck, *Die Leibnizsche Staatsidee aus den Quellen dargestellt*, Tübingen, 1909. Fundamentais, pela riqueza da documentação, os dois livros de G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, 1953, e *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, 1956. Sobre pontos singulares do seu pensamento jurídico: G. Solari, "Metafisica e diritto in Leibniz", *in Rivista di Filosofia*, 1947, e N. Bobbio, "Leibniz e Pufendorf", *ibid.* Também G. Aceti, "Sulla *Nova Methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* di Goffredo Guglielmo Leibniz", *in Jus*, 1957, e "Jakob Thomasius e il pensiero filosofico-giuridico di Leibniz", *in Jus*, 1957. Ademais, as duas mais recentes monografias sobre o tema: K. Hermann, *Das Staatsdenken bei Leibniz*, Bonn, 1958, e H. P. Schneider, *Justitia universalis. Quelenstudien zur Geschichte der cristilichen Naturrecht bei G. W. Leibniz*, Frankfurt, 1967.

Christian Thomasius (1655-1728) — Obras: *Institutiones iurisprudentiae divinae*, Frankfurt e Leipzig, 1688, e *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta in quibus secernuntur principia honesti, iusti ac decori*, Halle, 1705. Escritos bio- e bibliográficos: M. Fleischmann, *Christian Thomasius, Leben und Lebenswaerk*, Halle, 1931; R. Lieber-Wirth, *Christiun Thomasius, sein wissenschaftsliches Lebenswerk. Eine Bibliographie*, Weimar, 1955; G. Simson, *Einer gegen Alle. Die Lebensbilder von Christian Thomasius*, Munique, 1960. Sobre o pensamento filosófico-jurídico, a única monografia completa é a de F. Battaglia, *Cristiano Tomasio, filosofo e giurista*, Roma, 1936, à qual se segue a resenha crítica de G. Solari, "Cristiano Tomasio", *in Rivista di Filosofia*, 1939 (depois em

Studi storici di filosofia del diritto, cit.). Para uma consideração geral de seu pensamento, cf. E. Bloch, *Christian Thomasius. Ein deutscher Gelehrter ohne Misere*, Berlim, 1953.

Jean Barbeyrac (1674-1744) — Ph. Meylan, *Jean Barbeyrac et les débuts de l'enseignement du droit dans l'ancienne Académie de Lausanne. Contribution à l'histoire du droit naturel*, Lausanne, 1937.

Christian Wolff (1679-1754) — Obra: *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, Frankfurt e Leipzig, 1740-1748, 8 vols. Em geral, sobre a filosofia de Wolff: M. Campo, *Christiaro Wolff e il razionalismo precritico*, Milão, 1939, 2 vols. Sobre o seu pensamento ético, político e jurídico, W. Frauendienst, *Christian Wolff als Staatsdenker*, Berlim, 1927; C. Joesten, *Christian Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie*, Leipzig, 1931; M. Thomann, "Christian Wolff et le droit subjectif", *in Archives de Philosophie du Droit*, 1964.

Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748) — G. Gagnebin, *Burlamaqui et le droit naturel*, Genebra, 1944.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) — Obras principais: *Discours sur l'origine et les fondéments de l'inégalité* (1754) e *Du contrat social* (1762). Ambas se encontram nas duas mais recentes coletâneas de escritos políticos de Rousseau, uma editada por P. Alatri, Turim, 1970, e outra por E. Garin, Bári, 1971 [ed. brasileira: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade* e *Do contrato social*, trad. de Lourdes S. Machado, São Paulo, Abril Cultural, col. "Os Pensadores", vol. XXIV, 1973, pp. 207-326 e 7-151]. A melhor edição comentada do *Contrato social* é a organizada por M. Halbwachs, Paris, 1943. Uma cuidadosíssima bibliografia sobre Rousseau político se encontra na ed. italiana dos *Scritti politici*, ed. por P. Alatri, cit. Para o problema da relação entre Rousseau e o jusnaturalismo, fundamental é o livro de R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, já cit. Mas são também importantes duas monografias recentes, embora inspiradas em duas interpretações opostas: I. Fetscher, *Rousseau politische Philosophie*, Neuwied, 1960 (Milão, 1972); e L. G. Crocker, *Rousseau's social contract. An interpretative essay*, Cleveland, 1968 (Turim, 1971). Na recente literatura italiana, cabe registrar: S. Cotta, "Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau", *in* Vários Autores, *Rousseau et la philosophique politique*, Paris, 1965, e L. Colletti, "Rousseau critico della società civile", *in De Homine*, 1968 (depois em *Ideologia e società*, Bári, 1969). Depois da bibliografia de Alatri, foram publicados: R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau*, Paris, 1971; P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Bári, 1974, com bibliografia; G. Forni, *Alienazione e storia. Saggio su Rousseau*, Bolonha, 1976; P. Pasqualucci, *Rousseau e Kant*, 2 vols., Milão, 1974 e 1976; J. W. Chapman, *Rousseau totalitario o liberale?*, Lecce, 1974; A. Illuminati, *J.-J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, Milão, 1977.

Immanuel Kant (1724-1804) — Obra principal: *Metaphysik der Sitten. I. Rechtslehre*, Königsberg, 1797, trad. italiana, Turim, 1916, nova edição revista, por N. Merker, Bári, 1970. Para os escritos jurídicos e políticos menores, cf. *Scritti politici e di filosofia della storia del diritto*, Turim, 1956. Para uma visão de conjunto do pensamento político kantiano, G.

Vlachos, *La pensée politique de Kant*, Paris, 1962. Outras obras: J. Kraft, *Die Methode der Rechtstheorie in der Schule von Kant und Fries*, Berlim, 1924; W. Haensel, *Kants Lehre vom Widerstansrecht. Ein Beitrag zur Systematik der kantischen Rechtsphilosophie*, Berlim, 1926; G. Solari, "Scienza e metafisica del diritto in Kant", *in Atti della R. Accademia delle scienze di Torino*, 1926 (depois em *Studi storici di filosofia del diritto*, cit.); G. Solari, "Il concetto di società in Kant", *Rivista di Filosofia*, 1934, (depois em *Studi storici*, cit.); J. Mueller, *Kantisches Staatsdenken und der pressische Staat*, Kitzingen, 1954; D. Pasini, *Diritto, società e stato in Kant*, Milão, 1957; N. Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emmanuele Kant*, Turim, 1957 (2ª ed., 1969) [ed. brasileira: *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, trad. de Alfredo Fait, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1984]; Vários Autores, *La philosophie politique de Kant*, Paris, 1962 (com escritos de E. Weil, Th. Ruyssen, M. Villey, P. Hassner, N. Bobbio, L. W. Beck, C. J. Friedrich, R. Polin); U. Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Milão, 1962; L. Krieger, "Kant and the crisis of the natural law", *in Journal of the History of Ideas*, 1965; A. Illuminati, *Kant politico*, Florença, 1971; N. Merker, "Introduzione" a Kant, *Lo Stato di diritto*, Roma, 1973; M. D'Addio, "Kant e la Repubblica platonica", *in Il pensiero politico*, 1976.

II

Hegel-Marx. A relação entre Hegel e Marx foi estudada dos mais diversos pontos de vista e em função dos mais variados temas. Indicaremos a seguir, sem nenhuma pretensão exaustiva e com maior atenção às contribuições mais recentes, apenas os trabalhos que, direta ou indiretamente, referem-se aos problemas de filosofia política tratados no presente volume: P. Vogel, *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz von Stein, Marx, Engels und Lassalle*, Berlim, 1925; S. Hook, *From Hegel to Marx*, Londres, 1936 (Florença, 1972); K. Löwith, *Von Hegel zu Nietsche*, Zurique, 1941 (Turim, 1949); C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Nápoles, 1946; J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, 1955 (Milão, 1965, 2ª ed., 1973); I. Fetscher, "Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel", *in Marxismusstudien*, III, Tübingen, 1960 [ed. brasileira: "Relação entre marxismo e Hegel", trad. de Heidrun M. da Silva, *in* I. Fetscher, *Karl Marx e os marxismos*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970, pp. 49-147]; J. Habermas, *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, Neuwied, 1962 [ed. brasileira: *Mudança estrutural da esfera pública*, trad. de Flávio R. Kothe, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984]; J. Barion, *Hegel und die marxistische Staatslehre*, Bonn, 1963, 2ª ed., 1970; R. de Lacharriere, *Études sur la théorie démocratique: Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx*, Paris, 1963; J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied-Berlim, 1963, 3ª ed., 1969 (Bolonha, 1973); G. Hillmann, *Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik*, Frankfurt, 1966; S. Avineri, "The Hegelian Origins of Marx's

Political Thought", *in The Review of Metaphisics*, 1967; G. Carbonara, *Hegel e Marx nella polemica del diritto pubblico*, Nápoles, 1967; A. Massolo, "Schema per una discussione sul rapporto Hegel-Marx" (1947-1948), *in Id., Lagica hegeliana e filosofia contemporanea*, Florença, 1967; T. I. Oisermann, "Marx, Hegel et la conscience bourgeoisie d'aujourd'hui", *in La Pensée*, 1968; L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bári, 1969, 2ª ed., 1973; D. Composta, "Hegel, Marx e la filosofia del diritto", *in Aquinas*, 1970; L. Althusser, "Sur le rapport de Marx et Hegel", *in* Vários Autores, *Hegel et la pensée moderne*, ed. por J. d'Hondt, Paris, 1970; O. Pöggeler, "Die Verwirklichung der philosophie. Hegel und Marx", *in Philosophische Perspektiven*, 1970; Vários Autores, *Hegel et Marx. La politique et le réel*, Travaux du Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et sur Marx, Poitiers, 1971; H. Henry, "De Hegel à Marx. Essai sur la 'Critique de la philosophie de l'État de Hegel' de Marx", *in* Vários Autores, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, 1971; G. Lichteim, *From Hegel to Marx*, Nova Iorque, 1971; J. d'Hondt, *De Hegel à Marx*, Paris, 1972; M. Riedel, *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Frankfurt, 1973; H. Lefebvre, *Hegel-Marx-Nietzsche, ou le royaume des ombres*, Tournai, 1975; J. Mader, *Zwischen Hegel und Marx*, Viena-Munique, 1975; J. J. O'Mailley, "Marx's 'Economics' and Hegel's 'Philosophy of Right': an Essay on Marx's Hegelianism", *in Political Studies*, 1976; R. De la Vega, *Ideologie als Utopie. Der hegelianische Radikalismus der marxistischen Linken*, Marburgo, 1977.

Deve-se notar que, recentemente, e sobretudo na última década, a relação Hegel-Marx foi estudada sobretudo do ponto de vista da filosofia hegeliana, ao contrário do que ocorria no passado, quando era a teoria marxiana que constituía o ponto de partida e a perspectiva adotada pela maioria esmagadora dos estudos sobre o tema. Por isso, são agora mais freqüentes as contribuições sobre o assunto provindas de especialistas do pensamento hegeliano que de especialistas do pensamento de Marx (é o caso, por exemplo, de O. Pöggeler e M. Riedel, citados acima). De resto, a análise da conexão Hegel-Marx aparece quase sempre como pano de fundo, quando não se situa no primeiro plano, dos estudos sobre a teoria social e política de Hegel: e tais estudos se multiplicaram extraordinariamente a partir do bicentenário de nascimento de Hegel (1970). Portanto, deve-se cf. ainda, em particular, as obras coletivas, coletâneas de ensaios, fascículos especiais de revistas dedicados ao pensamento hegeliano a partir daquela data, citados abaixo.

Hegel (1770-1831) — São numerosas as edições das obras hegelianas. Além das edições clássicas maiores (*Werke*, Berlim, 1832-1845, 18 vols., aos quais se acrescenta em 1887 o volume *Brief von und an Hegel*; *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1927-1939, ed. por H. Glockner, 26 vols.) e das tentativas incompletas de edição crítica por parte de G. Lasson e J. Hoffmeister (*Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, Leipzig, 1905 e ss.; *Sämtliche Werke. Neue Kritische Ausgabe*, Hamburgo, 1952 e ss.), há grande quantidade de edições das obras singulares. Uma edição das *Werke in zwanzig Bänden*, ed. por E. Moldenhauer e K. M. Michel, foi publicada por Suhrkamp, Frankfurt, 1969 e ss. Em 1968, pelo editor Meiner de Hamburgo, iniciou-se

a publicação das *Gesammelte Werke*, aos cuidados de um grande número de especialistas: uma edição que se propõe finalmente a ser completa e verdadeiramente crítica. Além da ágil *Studienausgabe in 3 Bänden*, ed. por K. Lowith e M. Riedel, Frankfurt, 1968, é agora de fundamental importância para a filosofia política hegeliana a edição organizada por K. H. Ilting das *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973-1974, em 4 volumes.

A primeira grande bibliografia é a que aparece como apêndice ao ensaio de B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Bári, 1907. Uma discreta bibliografia sobre os temas da filosofia política, aos cuidados de K. Gründer, aparece como apêndice a J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Colônia-Opladen, 1957, posteriormente atualizada para a segunda edição do ensaio, Frankfurt, 1965, e novamente completada, aos cuidados de G. Cantillo, no apêndice à trad. italiana do referido trabalho de Ritter, Nápoles, 1970. Uma sumária bibliografia geral redigida por R. Schneider conclui o volume *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, ed. por O. Pöggeler, Freiburgo-Munique, 1877; por fim, veja-se a ótima "Bibliografia hegeliana 1966-1976", de L. Marino e G. Villa, no fascículo especial da *Rivista di Filosofia* dedicado a "Hegel e lo Stato", em 1977.

Uma extensa resenha de "Studi hegeliani" (1950) constitui o cap. VI do volume de N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Nápoles, 1965. Do mesmo autor, é a resenha "La filosofia giuridica di Hegel nell'ultimo decennio", *in Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1972; na mesma revista, apareceram as úteis e informadas resenhas de R. Bodei, "Studi sul pensiero politico ed economico di Hegel nell'ultimo trentennio", 1972; C. Cesa, "Hegel e la rivoluzione francese", 1973; L. Marino, "Recenti studi hegeliani in lingua francese", 1974. Amplas resenhas foram publicadas em números normais da *Hegel-Studien*; mas cf., em italiano, o recente trabalho de E. Bocca, "Hegel nel bicentenario della nascita ed in alcuni recenti studi italiani", *in Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, 1977.

Uma idéia do panorama extraordinariamente rico e complexo da *Hegel-Forschung* contemporânea pode ser formulada a partir da série de obras coletivas e coletâneas de ensaios, que se sucedem ininterruptamente a partir dos estudos do bicentenário até hoje. Para a teoria social e política, cf. sobretudo: as duas coletâneas com o mesmo título de *Hegel's Political Philosophy*, uma organizada por W. A. Kaufmann, Nova Iorque, 1970; a outra por Z. Pelczynski, Cambridge, 1971; *Materialen zu Hegel Rechtsphilosophie*, 2 vols., ed. por M. Riedel, Frankfurt, 1975; *Hegel e lo Stato*, org. por L. Marino, número especial da *Rivista di Filosofia*, 1977. Mas cf. também as seguintes obras coletivas: *Studien zur Hegels Rechtsphilosophie in U. d. S. S. R.*, Moscou, 1966; Die Revolution des Geistes. Politisches Denken in Deutschland 1770-1830. Goethe, Kant, Fichte, Hegel, Humboldt, ed. por J. Gebhardt, Munique, 1968; *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, ed. por O. Negt, Frankfurt, 1970; *Hegel (1770-1970)*, Annales de la Catedra Suárez, 1969-1970; *Hegel et la pensée moderne*, ed. por J. d'Hondt, Paris, 1970; *Hegel, l'esprit objectif, l'unité de l'histoire*, Lille, 1970; *Hegel und die Folgen*, ed. por G. K. Kaltenbrunner, Friburgo, 1970; *Hegel und wir*, ed. por E. Lange, Berlim, 1970; *Incidenza di Hegel*, ed. por F. Tessitore, Nápoles, 1970; *Enciclopedia '72*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1971; *Hegel. A Collection of Critical Essays*, ed. por A. Mac Intyre, Nova Iorque, 1972; *L'opera e l'eredità di Hegel*, ed. por V. Verra, Bári, 1972; *Zum Hegel-Verständnis mit unserer Zeit, Beiträge marxistisch-leninistischer Hegel-Forschung*, ed. por H. Ley, Berlim, 1972; *Hegel Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, ed. por R. Heede e J. Ritter, Frankfurt, 1973; *Hegel in der Sichit der neueren Forschung*, ed. por I. Fetscher, Darmstadt, 1973; *The Legacy of Hegel*, ed. por J. J. O'Malley, K. W. Algozin, H. P. Kainz e L. C. Rice, 's-Gravenhage, 1973; *Hegel et le siècle des lumières*, ed. por J. d'Hondt, Paris, 1974; *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, ed. por O. Pöggeler, Friburgo-Munique, 1977.

Para a perspectiva da qual parte a leitura hegeliana apresentada neste livro, cf. sobretudo os ensaios de N. Bobbio, "Hegel e il giusnaturalismo", *in Rivista de Filosofia*, 1966; "Hegel e il diritto", *in* Vários Autores, *Incidenza di Hegel*, cit., "Sulla nozione di Costituzione in Hegel", *Anales de la Catedra Francisco Suárez*, 1971; "Diritto privato e diritto pubblico in Hegel", *in* Vários Autores, *Hegel e lo Stato*, cit. Mas não se deve esquecer a contribuição ainda válida de G. Solari, "Il concetto di società civile in Hegel" (1931), *in Id., La filosofia politica*, ed. por L. Firpo, vol. II, Roma-Bári, 1974.

Entre os inúmeros trabalhos que tratam de temas e problemas abordados no presente volume, podem aqui ser sumariamente indicados: K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlim, 1844, reimpressão, Darmstadt, 1963, trad. italiana, Florença, 1966, 2ª ed., Milão, 1974; R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlim, 1857, reimp., Hildensein, 1962; K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vols., Heidelberg, 1901; F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 vols., Munique-Berlim, 1920 (Bolonha, 1976); H. A. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel*, Oxford, 1921; A. Passerin d'Entreves, *Il fondamento della filosofia giuridica di Hegel*, Turim, 1924; G. Giese, *Hegels Staatsidee*, Halle, 1927; H. Glockner, *Hegel-Lexikon*, 4 vols., Stuttgart, 1935-1939; G. Mure, *Introduction to Hegel*, Oxford, 1940 (Milão-Nápoles, 1954); K. Lowith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zurique, 1941; H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Nova Iorque, 1941 [ed. brasileira: *Razão e revolução*, Rio de Janeiro, Saga, 1968]; E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Florença, 1943, 2ª ed., 1969; J. Hyppolite, *Génèse et structure de la Phénomenologie de Hegel*, 2 vols., Paris, 1946; A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947; G. Lukács, *Der Junge Hegel, Über die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, Zurique-Viena, 1948 (Turim, 4ª ed., 1975); E. Weil, *Hegel et l'État*, Paris, 1950 (Florença, 1965); J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Colônia-Opladen, 1956 (Nápoles, 1970); J. N. Findlay, *Hegel*, Londres, 1958 (Milão, 1972); F. Grégoire, *Études hegeliennes: les points capitaux du système*, Louvain, 1958; A. T. P. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Haia, 1960; E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlim, 1949, 2ª ed., Frankfurt, 1962 (Bolonha, 1975); R. Garaudy, *Dieu est mort. Étude sur Hegel*, Paris, 1962; Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt,

1963 (Bolonha, 1971); K. H. Ilting, "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik", *in Philosophisches Jahrbuch*, 1963-1964; W. R. Beyer, *Hegel-Bilder, Kritik der Hegel-Deutungen*, Berlim, 1964; E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, Paris, 1964; V. Goldschmidt, "État de nature et pacte de soumission chez Hegel", *in Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 1964; G. Rohrmoser, "Hegel Lehre von Staat und das Problem der Freiheit in der modernen Gesellschaft", *in Der Staat*, 1964; L. Sichirollo, *Hegel*, Roma, 1966; J. d'Hondt, *Hegel. Sa Vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, 1967; R.Maspetiol, "Droit, société civile et État dans la pensée de Hegel", *in Archives de Philosophie du Droit*, 1967; J. d'Hondt, *Hegel et son temps*, Paris, 1968; J. d'Hondt, *Hegel secret*, Paris, 1968; H. F. Fulda, *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Frankfurt, 1968; R. Hocevar, *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*, Munique, 1968; F. Valentini, "Aspetti della 'società civile' hegeliana", *in Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1968; B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Paris, 1969; A. Meyer, "Mechanische und organische Metaphysik politischer Philosophie", *in Archiv für Begriffsgeschichte*, 1969; A. Philonenko, "Hegel critique de Kant", *in Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1969; M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1969 (Bári, 1975); J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt, 1969; B. Willms, *Revolution und Protest. oder Glanz und Elend des bürgerlischen Subjekts (Hobbes, Fichte, Hegel, Marx, Marcuse)*, Stuttgart, 1969; B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bári, 1970; S. Mercier-Josa, "Hegel et la notion d'état de nature", *in La Pensée*, 1970; M. Riedel, *Bürgerlische Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied-Berlim, 1970; M. Rossi, *Da Hegel a Marx. Hegel e lo Stato*, 2 vols., Milão, 1970; E. Weil, *Essais et conférences*, Paris, 1970; B. de Giovanni, "Hegel, la rivoluzione francese e la società civile", *in Critica Marxista*, 1971; I. Fetscher, *Hegel. Grösse und Grenzen*, Stuttgart, 1971 (Milão, 1973); G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Neuwied-Berlim, 1971 e ss. (Roma, 1976 e ss.) [ed. brasileira parcial: *Ontologia do ser social. A verdadeira e a falsa ontologia de Hegel*, trad. de Carlos Nelson Coutinho, São Paulo, Ciências Humanas, 1979]; P. Salvucci, *Lezioni sulla hegeliana "Filosofia del diritto: La società civile"*, Urbino, 1971; S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Londres-Nova Iorque, 1972 (Roma-Bári, 1973); K. Grimmer, "Hegel bürgerlische Gesellschaft als Staat und die Grundkategorien einer sozialwissenschaftlichen Staatslehre", *in Hegel Jahrbuch*, 1971; H. S. Harris, *Hegel's Development: toward the Sunlight 1770-1801*, Oxford, 1972; N. Merker, *Dialettica e storia*, Messina, 1972; R. Racinaro, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Nápoles, 1972; M. Riedel, "Arbeit und Handeln. Hegel und die kopernikanische Revolution der praktischen Philosophie", *in Hegel-Jahrbuch 1971*, 1972; G. Bedeschi, *Politica e storia in Hegel*, Bári, 1973; R. Hocevar, *Hegel und der preussische Staat*, Munique, 1973; N. M. López Calera, *El riesgo de Hegel sobre la libertad*, Granada, 1973; L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Roma, 1973; F. Markovits, "Hegel et le droit naturel", *in Critique*, 1973; R. Plant, *Hegel*, Londres, 1973; L. Barbieri, "Eticità e totalità in Hegel. La rescissione del contrattualismo", *in Filosofia e società*, 1974; U. Cerroni, *Società civile e Stato politico in Hegel*, Bári, 1974; N. Merker, "Dialettica hegeliana e miseria tedesca", *in Id., Marxismo e storia delle idee*, Roma, 1974; O. Pöggeler, "Hegels politische Philosophie in Frankfurt", *in Hegel-Studien*, 1974; R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bolonha, 1975; R. Bodei-R. Racinaro-M. Barale, *Hegel e l'economia politica*, ed. por S. Veca, Milão, 1975; D. Coccopalmerio, *Scienza dello Stato e filosofia politica in Hegel*, Milão, 1975; R. Racinaro, *Realtà e conciliazione in Hegel*, Bári, 1975; O. Reboul, "Hegel critique de la morale de Kant", *in Revue de Métaphysique et de Morale*, 1975; G. Ahrweiler, *Hegels Gesellschaftslehre*, Darmtad-Neuwied, 1976; S. Avineri, "The Dialectics of Civil Society in Hegel's Thought", *in Hegel Jahrbuch 1975*, 1976; D. Borso, *Hegel politico dell'esperienza*, Milão, 1976; C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Nápoles, 1976; K. H. Ilting, "Zur Dialektik in der 'Rechtsphilosophie'", *in Hegel Jahrbuch 1975*, 1976; H. Kimmerle, "Hegels Naturrechet 1802-1805/1806, *in Hegel-Studien*, 1976; S. Landucci, *Hegel: la conscienza e la storia*, Florença, 1976; G. Marini, "Aspetti sistematici della società civile hegeliana", *in Filosofia*, 1976; R. Bodei-F. Cassano, *Hegel e Weber*, Bàri, 1977; K. H. Ilting, *Hegel diverso*, Bári, 1977 (recolhe trabalhos parcialmente reescritos para a edição italiana); L. Lugarini-M. Riedel-R. Bodei, *Filosofia e società in Hegel*, Trento, 1977; M. Cacciari, *Dialettica e critica del politico. Saggio su Hegel*, Milão, 1978.

Marx (1818-1883) — São duas as principais edições das obras de Marx: Marx-Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Berlim-Frankfurt-Moscou, 1927-1935, 12 vols., aos cuidados de D. Riazanov e V. Adoratski, que restou incompleta; Marx-Engels, *Werke*, Berlim, 1956-1968, 40 vols., aos cuidados dos Institutos de Marxismo-Leninismo de Moscou e de Berlim. A partir de 1972, os Editori Riuniti de Roma iniciaram a publicação em italiano das *Opere complete* de Marx e Engels, previstas para 50 tomos. Para a bibliografia dos escritos, cf. M. Rubel, *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx, avec en appendice un répertoire des oeuvres de F. Engels*, Paris, 1956; e *Id., Supplément à la bibliographie des oeuvres de Karl Marx*, Paris, 1960. Mas cf. o informado elenco de G. M. Bravo, "Bibliografie e repertori marx-engelsiani", *in Critica marxista*, 1976; e, do mesmo autor, para a bibliografia das traduções italianas, *Marx e Engels in lingua italiana* 1848-1960, Milão, 1962.

Uma bibliografia dos estudos atinentes à teoria mais especificamente política de Marx aparece como apêndice a D. Zolo, *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, Bári, 1974; uma outra, ampliada para os estudos de tema político relativos a toda a tradição do pensamento marxista, pode ser encontrada como apêndice à ampla antologia organizada pelo mesmo D. Zolo, *I marxisti e lo Stato*, Milão, 1977. Do mesmo autor, veja-se ainda a resenha crítica das principais posições contemporâneas sobre o assunto, contida no ensaio *Stato socialista e libertà borghesi*, Roma-Bári, 1976.

Também da infindavel literatura sobre o pensamento marxista, indicamos aqui — sem pretensão exaustiva — somente trabalhos que tenham ligação com temas e problemas de teoria política tratados no presente volume: F. Lenz, *Staat und Marxismus*, Stuttgart-Berlim, 1921; M. Adler,

Die Staatsauffasung des Marxismus, Viena, 1922; A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, 4 vols., Paris, 1955-1970; H. Kelsen, *The Communist Theory of Law*, Londres, 1955 (Milão, 1956); J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956 (Turim, 1966); W.A. Turetzki, *Die Entwicklung der Anschauungen von Marx und Engels über den Staat*, Berlim, 1956; S. W. Moore, *The Critique of Capitalist Democracy. An Introduction to the Theory of State in Marx, Engels and Lenin*, Nova Iorque, 1957; T. Ramm, "Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels", *in Marxismusstudien*, II, Tübingen, 1957; M. Rubel, *Karl Marx*, Paris, 1957; K. H. Schonenburg, *La génèse de la conception communiste de l'État chez Marx et Engels jusqu'en 1848*, Berlim, 1960; G. Lichtheim, *Marxism, an Historical and Critical Study*, Nova Iorque, 1961 (Bolonha, 1971); H. Lottig, *Marx und das Recht*, Hamburgo, 1961; U. Cerroni, *Marx e il diritto moderno*, Roma, 1962; M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, vol. II, Roma, 1962; G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Roma, 4ª ed., 1964; L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, 1965 [ed. brasileira: *Em favor de Marx*, tradução de D. Lindoso, Rio de Janeiro, Zahar, 2ª ed., 1978]; G. Harney-I. Wagner, *Grundlagen der Theorie des sozialistischen Staates und Rechts*, Leipzig, 1965; Vários Autores, *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*, III, Politik, ed. por I. Fetscher, Munique, 1965 (Milão, 1970); Vários Autores, *Socialist Humanism*, Nova Iorque, 1965 (Bári, 1971); P. Kägi, *Genesis des historischen Materialismus, Karl Marx und die Dynamik der Gesellschaft*, Viena-Frankfurt-Zurique, 1965 (Florença, 1968); R. Miliband, "Marx and the State", *in The Socialist Register*, 1965; Vários Autores, *La pensée socialiste devant la révolution française*, Paris, 1966; E. Botigelli, *Génèse du socialisme scientifique*, Paris, 1968; I. Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus*, Munique, 1967 [ed. brasileira cit. *supra*]; K. Korsch, *Karl Marx*, Nova Iorque, 1938 (Bári, 1969); E. Bloch, *Über Karl Marx*, Frankfurt, 1968 (Bolonha, 1971); W. Maihofer, *Demokratie und Sozialismus. Recht und Staat in Denken des jungen Marx*, Frankfurt, 1968; N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, 1968 [ed. brasileira: *Poder político e classes sociais*, São Paulo, Martins Fontes, 1980]; R. Miliband, *The State in Capitalist Society*, Londres, 1969 [ed. brasileira: *O Estado na sociedade capitalista*, tradução de Fanny Tabak, Rio de Janeiro, Zahar, 1972]; N. Poulantzas, "The problem of capitalist State", *in New Left Review*, 1969; R. Miliband, "The Capitalist State: Reply to Nikos Poulantzas", *in New Left Review*, 1969; H. G. Haupt-S. Leibfried, "Ammerhung zur Kontroverse Poulantzas-Miliband", *in Kritische Justiz*, 1971; J. Sanderson, *An Interpretation of the Political Ideas of Karl Marx and Friedrich Engels*, Londres, 1969; D. Coccopalmerio, *La teoria politica di Marx*, Milão, 1970; R. Miliband, "Stato e rivoluzione", *Monthly Review*, ed. it., 1970; P. Naville, *Le nouveau Leviathan*. I: *De l'aliénation à la jouissance*, Paris, 2ª ed., 1970; G. Vacca, *Scienza, Stato e critica di classe*, Bári, 1970; U. Cerroni, *Teoria della crisi sociale in Marx*, Bári, 1971; V. Gerratana, *Ricerche di storia del marxismo*, Roma, 1972; L. Basso, "Società e Stato nella dottrina di Marx", *in Problemi del Socialismo*, 1973; G. Bedeschi, "Stato e rivoluzione in Marx", *in Problemi del Socialismo*, 1973; R. Guastini, "Alcune tappe del pensiero di Marx sullo Stato", *in Problemi del Socialismo*, 1973; U. Cerroni, *Teoria politica e socialismo*, Roma, 1973; B. De Giovanni, "Marx e lo Stato", *in Democrazia e diritto*, 1973; E. Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, 1974; R. Guastini, *Marx. Dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, Bolonha, 1974; C. Luporini, *Dialettica e materialismo*, Roma, 1974; M. Rubel, *Marx critique du marxisme. Essais*, Paris, 1974; D. Zolo, *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, Bári, 1974; F. Chatelet-E. Pisier-J.-M. Vincent, *Les marxistes et la politique*, Paris, 1975; M. Evans, *Karl Marx*, Londres, 1975; N. Merker, "Metodo e storia nella teoria marxista dello Stato", *in Critica Marxista*, 1976; D. Zolo, *Stato socialista e libertà borghesi*, Bári, 1976; Vários Autores, *Stato e teorie marxiste*, org. por G. Carandini, Milão, 1977; R. Racinaro, "Economia e politica nel marxismo", *in Critica Marxista*, 1977; B. De Giovanni, "Teoria marxista e Stato", *in Critica Marxista*, 1978; Vários Autores, *Stato e crisi delle istituzioni*, org. por Lelio Basso, Milão, 1978; C. Luporini, "Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx", *in Critica Marxista*, 1978; E. J. Hobsbawm, "Gli aspetti politici della transizione dal capitalismo al socialismo", *in* Vários Autores, *Storia del marxismo*, vol. I, Turim, 1978 [ed. brasileira: "Aspectos políticos da transição do capitalismo ao socialismo", *in História do marxismo*, vol. 1, trad. de Carlos Nelson Coutinho e Nemésio Salles, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980].

Sobre os autores

Norberto Bobbio é um dos mais respeitados cientistas políticos da atualidade. Professor de Filosofia da Universidade de Turim, "intelectual desorgânico" segundo sua própria definição, iniciou em 1975 um duradouro e polêmico debate entre socialistas e comunistas sobre o futuro da democracia. Em julho de 1978, com o afastamento de Giovanni Leoni da Presidência da República, seu nome chegou a ser cogitado para o cargo. Era a primeira vez que uma personalidade não parlamentar merecia tal distinção. Militante do Partido Socialista Italiano, desde a juventude vem sendo continuamente reeleito para seu comitê cultural. Pela Brasiliense tem publicados *Estudos sobre Hegel* e *Liberalismo e Democracia*.

Michelangelo Bovero é professor na Faculdade de Ciência Política da Universidade de Turim, colaborador e interlocutor de Bobbio em seus principais estudos.